T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

ABDURRAHMÂN el-CÂMÎ
ve
el-FEVÂİDÜ'z-ZİYÂİYYE ADLI ESERİ

İclal ARSLAN

Danışman
Prof. Dr. M. Reşit ÖZBALIKÇI

2008

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "**Abdurrahman el-Câmî ve *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* Adlı Eseri**" adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

..../..../.......

Adı SOYADI

İmza

DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI

<u>Öğrencinin</u>

Adı ve Soyadı	**:** İclal ARSLAN
Anabilim Dalı	**:** Temel İslam Bilimleri
Programı	**:** Doktora
Tez Konusu	**:**Abdurrahman el-Câmî ve *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* Adlı Eseri
Sınav Tarihi ve Saati :	

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün …………………….. tarih ve ………. Sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Yönetmeliğinin 30.maddesi gereğince doktora tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini …. dakikalık süre içinde savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan Anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI	O	OY BİRLİĞİİ ile	O
DÜZELTME	O*	OY ÇOKLUĞU	O
RED edilmesine	O**	ile karar verilmiştir.	

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır.	O***
Öğrenci sınava gelmemiştir.	O**

* Bu halde adaya 3 ay süre verilir.
** Bu halde adayın kaydı silinir.
*** Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

	Evet
Tez, burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fullbrightht vb.) aday olabilir.	O
Tez, mevcut hali ile basılabilir.	O
Tez, gözden geçirildikten sonra basılabilir.	O
Tezin, basımı gerekliliği yoktur.	O

JÜRİ ÜYELERİ				İMZA
……………………………	□ Başarılı	□ Düzeltme	□Red	……………..
……………………………	□ Başarılı	□ Düzeltme	□Red	……….........
……………………………	□ Başarılı	□ Düzeltme	□ Red	…. …………
……………………………	□ Başarılı	□ Düzeltme	□Red	……….........
……………………………	□ Başarılı	□ Düzeltme	□ Red	…. …………

ÖZET

Doktora Projesi

Abdurrahman el-Câmî ve *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* Adlı Eseri

İclal ARSLAN

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimleri Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Medresede Arapça öğretimi denilince ilk akla gelen kitaplardan birisi, *Molla Cami* diye meşhur olan *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye* adlı eserdir. Bunlardan bizi ilgilendiren kısım okutulan ders kitapları ve öğretim teknikleridir. Bilindiği gibi *Emsile*, *Bina*, *Maksud* gibi sarf kitaplarıyla başlayan süreç, *Avamil*, *İzhar* ve *el-Kafiye* gibi nahiv kitaplarıyla devam edip çoğunlukla *Molla Cami*'nin okutulmasıyla sonlandırılmaktaydı.

İbnü'l-Hacib'in *el-Kafiye* adlı eserinin şerhlerinden birisi olan *Molla Cami*, yazıldığı XV. yüzyıl sonlarından itibaren Arapça öğretiminde vazgeçilmez bir eser haline gelmiştir. Günümüzde de bu etkisini sürdüren eser, eski usulde talim yapan yerlerde diğer ders kitapları gibi halen okutulmaktadır. Dil mantığı esaslarına göre öğretimi temel almasından başka teknik hususiyetler de, o dönemin öğretim özellikleri içerisinde yer almaktadır.

Asırlar boyu tedrisi yapılan kitapların, günümüzdeki etkilerinin belirlenmesi önem arz etmektedir. Hiç kuşkusuz XIX. yüzyıl boyunca tartışılan dil mevzuları ve elde edilen sonuçlar, dil öğretiminde daha ileriye gidilmesine yardımcı olmuştur.

Anahtar Kelimeler: **1)** Abdurrahman el-Câmî, **2)** Molla Câmî, **3)** el-Fevâidü'z-Ziyâiyye, **4)** Nahiv, **5)** Osmanlı Medreseleri

ABSTRACT

Doctor of Philosophy (PhD)

Abd Al Rahman al Jami and His Book Al Fawaid Al Zeyaiyya

İclal ARSLAN

Dokuz Eylul University
Institute Of Social Sciences
Department of Fundamental Islamic Sciences

There are principal matters in the instruction of Arabic language in 'Madrasa'. We studied teaching techniques and textbooks of these matters. As known, the process that started with gramer books ("sarf") such as Emsile, Bina and Maksud, continued with syntax books ("nahv") suh as Avamil, Izhar and El-Kafiye, and most of the time finalized with instruction of Molla Cami.

Molla Cami which is one of the clarifications of the work called el-Kafiye -which is written by Ibnu'l-Hacib- became an indispensable book in the instruction of Arabic language from the end of 15th Century. This book is still one of the essential books among other books, where old methods are used. Technical features of the work including use of logic of language, represents educational characteristics of that period.

Determination of influences of books which had been used for centuries is very important. Certainly the issues of language which had been discussed during 19th Century and the results of these discussions were subsidiary to improvement of instruction of language. However, it will not be exaggeration to say that the mentioned process in the West derived from examination of only a few books of the East.

Key World: **1)** Abd Al Rahman al Jami, **2)** Molla Jami **3)** Al Fawaid Al Zeyaiyya **4)** Nahw, **5)** The Ottoman Madrasa

ÖNSÖZ

Tezimizin konusu, Abdurrahman el-Cami'nin (v.898 H.) *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*'deki metodunun incelenmesidir. Hicri 817-898 yılları arasında yaşayan Abdurrahman el-Cami, ömrünün son senesinde İbnü'l-Hacib'in (v.646 H.) *el-Kâfiye* adlı eserini şerh etmiştir.

el-Kafiye ve'ş-Şafiye'nin sahibi İbnü'l-Hacib, H. 646 vefat tarihli Osman b. Ömer Cemaleddin'dir. Birçok eser bırakmıştır. Bunlardan 15 tanesi nahiv ve sarfla ilgilidir; 10 tanesi de diğer konulardaki eserleridir. Eserlerinden eş-Şafiyetu's-Sarfiyye'nin 32, el-Kafiyetu'n-Nahviyye'nin 100'den fazla şerhi vardır. el-Kafiye, gramer kitaplarının te'lif edilmesinde geçirdiği aşamalardan yeni bir şeklini temsil etmektedir. Bu şekil iki yönden ortaya çıkmıştır (iki yönüyle belirgin hale gelmiştir):

a.Yöntem ve ihtisasla (özellik kazanmasıyla) farklı olması,

b.Kapsamlı olmayı kasdetmekle birlikte ihtisara (öz anlatıma) kuvvetli eğilimli olmasıyla ayrı nitelik kazanması,

Bu durum, zaten o dönemde nahvin öğretilme yöneliminin gerektirdiği bir şeydi. Yani, o dönem nahiv tedrisatında az ve öz ifadelerle konunun anlatımına özen gösteriliyordu. Daha doğrusu, "efradını cami ve ağyarına mani" tariflerle, az örneklerin verildiği ve tafsilata girilmeyen bir anlatım şekli mütedavil olandı.

İbnü'l-Hacib, muhalif olduğu bir kaç konu hariç el-Kafiye'nin konularının bölümlenmesinde ve sıralanmasında tamamiyle ez-Zemahşeri'nin yolundan gitmiştir. Gramer konularına ait bazı ıstılahların kullanımında ez-Zemahşeri'ye muhalefet etmiştir. el-Kafiye ile el-Mufassal arasındaki benzerlik yönleri çoktur. Öyle ki el-Kafiye, el-Mufassal'ın bir gramer özeti sayılmıştır ve sanki onun mukaddimesi gibidir. Yalnız bu, İbnü'l-Hacib'in ez-Zemahşeri'yle, onun bütün dediklerinde hemfikir olduğu anlamına gelmez. Birçok konuda ez-Zemahşeri'den farklı düşünmüştür. İbnü'l-Hacib'in el-Kafiyesi'nde yaptığı birçok ilaveler vardır ki, yeni el-Mufassal'ında bunları terk etmiştir.

Çok hacimli kabul edilemeyecek bu şerh, kısa sürede Osmanlı medreselerinde tutunmuş ve *el-Kâfiye*'den sonraki kademelerden birinde ders kitabı olarak okutulmaya başlanmıştır. XX. Asrın sonlarına kadar devam eden bu süreçte oldukça

büyük bir başarı elde etmiştir. Tezimizde; şarihin *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*'deki metodundan hareketle, bu başarısının sebeplerini ortaya çıkarmayı amaçladık.

Şu ana kadar Emsile, Bina, Maksud gibi medresede okutulan kitaplarla ilgili olarak yapılmış yeterli sayıda çalışma mevcut değildir. Bu araştırma iki kısmı ihtiva etmektedir:

Birinci kısım da kendi içinde dört bölüme ayrılmaktadır:

1. el-Cami: Yaşadığı asır, İsmi, Nesebi, Künyesi, Lakabı, İlim Talep etmesi, Hocaları, Öğrencileri, Eserleri ve Vefatı.
2. el-Kafiye: el-Kafiye'nin Kısımları, Şerhleri,
3. el-Fevaidü'z-Ziyaiyye: Yöntemi, Önemi, Şerhu'r-Radiyy ile Şerhu'l-Cami arasında kıyaslama, el-Cami'nin Şerhindeki Kaynakları, Nahiv Görüşü, Şerhu'l-Cami ile ilgili bazı görüşler
4. el-Cami'nin Nahiv Usulü Hakkındaki Görüşleri

İkinci kısımda el-Fevaidü'z-Ziyaiyye'deki yöntem etraflıca ele alınacaktır.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

I. BÖLÜM

ABDURRAHMAN EL-CAMİ, HAYATI VE ESERLERİ

İKİNCİ BÖLÜM

EL-CAMİ'NİN ŞERHİNDEKİ METODU

KISALTMALAR

thk.	Tahkik eden
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
ss.	…-… sayfalar arası
ö.	Ölüm tarihi
b.	bin (oğlu)
a.e.	aynı eser
trc.	Tercüme eden

GİRİŞ

I. İBNÜ'l-HÂCİB ve *el-KÂFİYE*'Sİ

A. İbnü'l-Hacib'in İlimdeki Yeri

Bilindiği gibi Arap filolojisinde muhtasarlar veya mukaddimelerin büyük bir önemi vardır. Arap nahvini oldukça kısa bir şekilde özetleyen bu kitap veya kitapçıklardan, Arapça öğretiminde çokça faydalanılmıştır. Veciz olmalarından dolayı ezberlenmeye çok müsaittirler ve nahiv öğrenmeye ilk başlayanlar için vazgeçilmez eserler olmuşlardır. Muhtasarlara bu nevi değer atfedildiğinden bazı müellifler, bu tür eserler üzerinde çalışmayı tercih etmiş ve bu sahada ürün vermişlerdir. Bu bağlamda, İbnü'l-Hâcib'in[1] çok önemli bir mevkiye sahip olduğunu zikretmemiz yerinde olacaktır. Muhtasar olarak *el-Kâfiye* ve *eş-Şâfiye* adlı mukaddimelerini ortaya koymuştur. Biz burada çalışmamızın özünü teşkil eden *el-Kâfiye* üzerinde durmaya çalışacağız.

el-Kâfiye, hicri yedinci yüzyıla kadar ortaya çıkan gramer önemli mukaddimelerden birisidir. Nahiv konusunda yazılmış en değerli ve dünyanın her tarafında en çok adı geçen eserlerden kabul edilir. Bunun sebeplerinden biri, zikredilen kitabın o dönemdeki meşhur âlimlerden İbnü'l-Hacib'e ait olmasıdır. Asıl itibariyle, Arap nahiv kaidelerini doğru ve veciz olarak ele alan hülasa bir eser niteliğine sahip olması, öneminin fark edilmesinde etkin unsuru oluşturmaktadır.

[1] İsmi, Osman b. Ömer b. Ebi Bekr Cemaluddin b. el-Hacib'tir. 570'te Mısır'ın Yukarı Said bölgesinde, Kûs'a bağlı İsna kasabasında dünyaya geldi. Babasının görevinden dolayı "İbnü'l-Hacib" lakabıyla anılmıştır. Kahire'de, Kur'an ve Arapça ilimlerini tahsil etti. İmam Malik mezhebinin fıkhını öğrendi ve zamanının önde gelen fakihlerinden oldu. Kıraat ve nahivde âlim, usûl ilminde ise önde gelen biriydi. Birçok ilimde eserler telif etmiştir. Ömrünün sonunda İskenderiye'ye yerleşti ve 26 Şevval 646'da vefat etti. (Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I,160'da ölüm tarihini, "672" şeklinde yanlış vermiştir. Ancak bu eserdeki İbnü'l-Hacib'le ilgili geçen diğer atıflarda bu tarih, "646" olarak doğru şekliyle verilmiştir.) Bkz. *a.g.e.*, I,212; II, 1370-1376; II,1427; II,1020, 1021; I,593; I,294; II,1157; II,1735.) Ahlak ve faziletiyle temayüz eden İbnü'l-Hacib güvenilir, dost ve mütevazı bir kimseydi. İlim ehlini çok severdi. Eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Kâfiye*, *Şerhu'l-Kâfiye*, *el-Emali'n-Nahviyye*, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, *eş-Şâfiye*, *Şerhu'-Şafiye*, *Muhtasar*. İbnü'l-Hacib hakkında, Tarık 'Abd Avn el-Cenâbî tarafından "*İbnü'l-Hacib en-Nahvî, Âsâruhû ve Mezhebuhû*" adlı bir eser te'lif edilmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yân,* III,248-250; et-Taliu's-Said, 188?;es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, II,134-135; Yusuf İlyan Serkis, *Mu'cemu Matbuati'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, Matba'atu Serkîs, I-II, Mısır 1346/ 1928, I,71-72.

Eser veciz olmakla birlikte, bütün konuları da içine almaktadır. Bu bakımdan hakkında şöyle denilmiştir[2]:

" إنه دستور هذا الفن. "[3]

el-Kâfiye, "isimler, fiiller ve harfler" olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler de kendi içinde alt başlıklara ayrılmaktadır. İki kapağı arasında nahivle ilgili birçok konunun bir araya toparlandığı bu kitap, İslam ülkelerinde çok meşhur olmuştur. İbnü'l-Hacib, isabetli ve ince olma özelliğine sahip olan tarifler getirmesinden dolayı açık bir anlatıma sahiptir ve bu farklılığıyla çağdaşı olduğu gramercilerin dikkatini üzerine çekmiştir. Aynı şekilde e*l-Kâfiye*'yi şerh ve ta'likleriyle ele alan kendisinden sonraki gramercilerin de ilgi odağı olmuştur. Hacı Halife, eserinde el-Kafiye'yi şöyle tanıtmıştır: "İtibar edilen muhtasar bir eserdir. Hakkındaki şöhreti, onu tarif etmeye ihtiyaç duyurmaz."[4] Çoğu Arapça, bir kısmı Türkçe ve Farsça olmak üzere 150 kadar şerh[5] ve şerhlerine de haşiyeler yazmışlardır. Ayrıca el-Kâfiye'ye ait muhtasar, mu'rib ve manzumeler de bulunmaktadır. Bu manzumelerin ilkini bizzat musannif el-Vâfiye ismiyle nazmettikten sonra, Şerhu'l-Vâfiye fî nazmi'l-Kâfiye ismiyle de şerhini yapmıştır.[6]

İbnü'l-Hacib, nahivle sarfın birlikte anlatıldığı el-Mufassal'dan farklı olarak, *el-Kâfiye*'sinde nahvi ayrı tutmuştur. Ayrıca sarfa mahsus kıldığı bir mukaddime yazmış ve *eş-Şafiye* adını vermiştir. *el-Kâfiye*, yöntem değişikliği ve bütün konuları içine alma özelliklerini bir arada bulundurmaktadır. Diğer bir deyişle; yöntem farklılığı ve şümullü olmayla birlikte, i'cazın hâkim olduğu bir eserdir. Ayrıca İbnü'l-Hacib, öğrenciler için zorluğa sebep olan ve bıkkınlığa yol açan taraflı münakaşaların çoğunu eserinden çıkarmıştır.

---

[2] Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyâiyye ale'l-Kâfiye* (thk. Muhammed Ali Abdullah), Dımaşk 1988/1409, s. أ . (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)
[3] *Keşfü'z-Zünun*, II,1370.
[4] Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1377.
[5] Bu şerhlerden bazı meşhur olanlarını şöyle sıralayabiliriz: İbnü'l-Hacib, *Şerhu'Kâfiye* (İstanbul 1311,1312); Radiyy el-Estarabadi, *Şerhu'l-Kâfiye* (el-Kâfiye'nin en geniş şerhidir); Abdurrahman el-Cami, el-Fevaidü'z-Ziyaiyye (İstanbul 1282); Bedreddin İbn Cemâa, et-Tuhfe ale'l-Kafiye; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Kâfiye* (Farsça). Bkz. Hulusi Kılıç, "el-Kâfiye", *TDVİA*, XXIV,153 vd.
[6] el-Kâfiye'nin beş kadar ihtisarı, altı kadar mu'ribi yapılmış ve birkaç defa da nazma çekilmiştir.

Gramerle ilgili eserlerinin birçok yerinde nahivcilere muhalefet eden İbnü'l-Hacib, şöhretini özellikle *el-Kâfiye*'sine borçludur. Bununla beraber İbnü'l-Hacib, Arap gramerinde bir ekol sahibi olmaktan ziyade VI. (XII.) yüzyıldan sonra yetişen diğer gramer âlimleri gibi <u>şarih</u> ve <u>yorumcu</u> niteliği ağır basan âlimlerden sayılmaktadır. Zira onun zamanında Basra ve Kûfe mektepleri arasındaki tartışmalar son bulmuştu. Bundan dolayı İbnü'l-Hacib, önceki ekollerin görüşlerini bir araya getirmiş ve ustalıkla düzenleyip faydalanılacak bir şekle getirmiştir.[7]

Gramer öğretiminde yaptığı diğer bir değişiklik, *el-Mufassal*'da birleşmiş olan sarf ve nahiv konularını daha önce İbn Cinnî ve Ebû Osman el-Mazinî'de olduğu gibi her birini ayrı kitaplar halinde yazmasıdır.[8] İbnü'l-Hacib'in eserlerinin bazı karakteristik özellikleri vardır. Gramerle ilgili yazdığı eserlerinde sarf ve nahvi ayırdığı gibi, fıkıh usulü eserlerini de mantık ve dil kurallarının yer aldığı iki ayrı bölüm halinde tasnif etmiştir.

1.*el-Kâfiye*: Çalışmamızın konusunu teşkil eden el-Fevâidü'z-Ziyâiyye adlı şerhin metnini oluşturmaktadır. 100 civarında şerhi yapılmıştır.[9]

B. el-Kâfiye ve Diğer Muhtasarlar

el-Kâfiye, asırlardan beri medrese ortamında ders kitabı olarak kabul edilmektedir. Hacminin küçük olmasına rağmen, içerdiği bilgiler bakımından geniş ve şümullü bir te'liftir. Bu eserin metni oldukça vecizdir. Hakkında yazılan birçok şerh ve haşiyeler içinde en fazla rağbet göreni ve en iyilerinden sayılanı, Abdurrahman el-Cami'nin *Molla Cami Şerhi*'dir.[10] Bu hususta söylenen birkaç sözü buraya aktaralım. İlki Şeyh Ömer Abdulvehhab el-Ardi'nin beytidir:

لله دَرٌّ إمامٍ طالما سطعتْ * أنْوارُ أفْضالِهِ من عِلْمِهِ السامي

ألفاظُهُ أسكرت أسماعَنَا طرباً * كأنما الخَمْرَ تُسْقَى مِنْ صَفَا الجامِ

---

[7] Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hacib", *TDVİA*, XXI,56.
[8] *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, thk. Mukaddime, s.
[9] Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1370-1376.
[10] Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye 'ale'l-Kafiye* (thk. Muhammed Ali Abdullah), Dımaşk 1988/1409, s. أ . (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

Bir diğeri ise İbnü’l-Hanbeli’ye ait nazım şeklindeki sözdür :

لكافية الإعراب شرح منقَّحٌ * ذلول المعاني ذو انتساب إلى الجامي

معانيْهِ تُجْلَى حين تُتْلَى كأنما * هي الخمر تبدو شمسُها من صفا الجامِ

el-Kâfiye, medrese çevresinde bir başlangıç kitabı değil, ileri seviye bir ders kitabı kabul edilmiştir. [11] Burada bir hususu dile getirmekte fayda vardır. el-Kâfiye gibi muhtasar eserlerin te’lif sebeplerinden biri, dil öğretimini sağlamak ve ona yardımcı olmaktır. Diğer sebep ise, gramer öğretiminde mübtedîlerin kolaylıkla ezberleyip öğrenebileceği bir kaideler manzumesi sunmaktır. Yani ilk öğrenmeye başlayan kişiyi bıktırmadan gramerin temel konularını öğreterek, dil eğitimindeki ilk aşamayı geçebilmektir.[12] Muhtasar bir eser olan el-Kâfiye, amacına uygun olarak başlangıç kitabı olması gerekirken, Osmanlı medreselerinde belli bir düzeyden sonra okutulan ders kitabı olmuştur. Kısa ve veciz ibare ile çok anlam kastedildiğinden eserin anlaşılmasında zorlukların yaşanması, onu bu konuma getirmiştir. Bu kapalılık ve anlaşılmazlık sebebiyledir ki, İbnü’l-Hacib’in kendisi bu eserine bir şerh yazmıştır. Abdurrahman el-Cami de bu şerhten oldukça istifade etmiştir. Bu açıklamayla üzerinde durmak istediğimiz yön, kolaylık kastedilerek kısa yazılan bir eserin aslında çok manaları içeriyor olmasından dolayı zorluğa sebep olduğudur. Bu bakımdan el-Kâfiye ile ilgili yazılan şerh ve ta’liklerin sayısı da epey külliyetlidir.

İBNÜ’l-HACİB’İN el-KÂFİYE’DEKİ METODU:

İbnü’l-Hacib’in eserinde kullandığı metodla ilgili şunları söyleyebiliriz:

a. Nahiv kaideleriyle ilgili bilgi vermek istediğinde, bazen kaideyi zikretmeden somut, konuyu açıklayan bir örnek vermekle yetinmiştir.
b. Kelime sayısının fazla olması yerine, anlam genişliği olmasını tercih etmiştir.[13]**
c. Basit yerleri değişik anlatımlarla zorlaştırmış, alışık olunmayan üsluplar kullanmıştır.

---

[11] İbni Hacib, *el-Kâfiye* (trc. M. Selim Bilge), İstanbul 1984, s.3.
[12] Muharrem Çelebi, “Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış”, *DEÜİFD*, Sayı 5, İzmir 1989, s.3-4.
[13] İbni Hacib, *el-Kâfiye* (trc. M. Selim Bilge), İstanbul 1984, s.3.

d. Konulardan bir kısmını anlatırken güzel ve anlaşılır ifadeler kullanmaktadır. Fakat bazı yerlerde ihtisar amacıyla ya örnek zikretmeyerek ya da tanım yerine mantıkî izahlar koyarak basit yerlerin zorlaştırıldığını görüyoruz. Şöyle bir misal verebiliriz: [14]

"خبر كان وأخواتها هو المسند بعد دخولها مثل (كان زيد قائما) وأمره وييقدم معرفة وقد يحذف عامله

ويجوز في مثلها أربعة أوجه ويجب الحذف في مثل: أمّا أنتَ منطلقا انطلقت، لأن كنتَ."

Burada كان ve benzerleri konusuna girişte herhangi bir tanım yapmadan düz bir açıklama zikretmiştir. Sonra basit bir örnek getirmiştir. Arkadan kısa cümlelerle açıklamalarına devam etmiş ve özet tutmayı tercih etmiştir. Bu sebeple olsa gerek "وييقدم معرفة وقد يحذف عامله" ifadesinden sonra örnek belirtmemiştir.

İbnü'l-Hacib'in bu şekilde davranmasının izahı şöyle yapılabilir: Birincisi, döneminin özelliklerini yansıtıyor olabilir. Çünkü muhtasar eser te'lifatının revaçta olduğu sıralarda konu anlatımları kısa tutuluyordu ve az kelimeyle çok şey anlatılmak isteniyordu. İkincisi, ezberlenebilir olması için gerekli olmadığını düşündüğü yerlerde örnek ya da tanım zikretmiyordu.

MUSANNİFİN AMACI:

İbnü'l-Hacib, eseri el-Kâfiye vasıtasıyla Arap nahvini öğrenmek isteyenlere, nahvin kolaylaştırılmasını hedeflemiştir. Kolaylıktan anlaşılan konuların kısa, net ve az örnekle açıklanarak daha akılda kalıcı olmasını sağlamaktır. Yani gramer bahsinin uzun uzadıya anlatımından, çeşitli görüş ve ihtilafların serd edilmesinden doğacak bilgi yığılmasından / kabarıklığından kurtulmaktır. Bu durum İbnü'l-Hacib'i yoğun bir özetlemeye sevk ederek, birçok yerde kapalılığa sebep olmuştur. Belki de bunu ilk fark eden yine müellifin kendisi olmuştur. Çünkü kendisi *el-Kâfiye*'yi önce şerh etmiş, sonra da Kerak[15] Emiri en-Nasır için nazım halinde yazmıştır. İbnü'l-Hacib'in

[14] el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, I,432-435.

[15] Şam tarafında bir kalenin adıdır. Ba'lebekke yakınlarında büyük bir köye de bu isim verilmiştir. Bkz. Yakut el-Hamevî, *Kitabu Mu'cemi'l-Buldân*, I-VI, Tahran 1965, IV,362. Ayrıca Şam'da üç ayrı bölgenin adının Kerak olduğu belirtilmektedir. Bkz. *a.e.*, V,28.

bu hareketi, dört bir yana yayılmış olan el-Kâfiye şerhlerinin bir başlangıcı olmuştur. Birçok kimse bu eserle ilgilenmiş ve nahivciler bunun şerhi, irabı ve nazım halinde yazılması hususunda birbirleriyle yarışa girmişlerdir. Bunun yanında başka dile de tercüme edilmiştir. 120'den fazla şerhi bulunmaktadır.[16]

1. Kaynakları ve İstişhad Yöntemi

a. Kaynakları

(1)el-Kitab:

İbnü'l-Hacib, Sibeveyhi'nin bu eserini çok okumuş ve incelemiştir. Daha sonra onu *Şerhu Kitabi Sibeveyhi* adıyle şerh etmiştir. Bilinmektedir ki, Sibeveyhi'nin el-Kitab'ı nahiv konularını içine alan ilk eserdir. Genişliği ve kapsamlı olmasından dolayı "el-Bahr" (Deniz) diye de isim verilmiştir. Diğer yandan Sibeveyhi, el-Kitab'ında metodoloji ve tertibe dikkat etmemiş, itina göstermemiştir; metodsuz ve bir sıralama olmaksızın te'lif edilmiştir. Babları ve konuları birbiri içine geçmiş ve karışıktır. Sibeveyhi'nin bu eseri, nahiv eserlerinin te'lif edilmesinde birinci aşamayı temsil etmektedir. İbnü'l-Hacib'in Sibeveyhi'den çokça nakil yapması, ondan etkilendiğini ve görüşlerinin çoğunu desteklediğini göstermektedir. Bu bakımdan *el-Kâfiye*'nin oluşumunda *el-Kitab*'ın önemli bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.[17]

(2) el-Mufassal:

Yapılan tesbite göre; İbnü'l-Hacib, ez-Zemahşeri'nin bu eserini okumuş ve çok ilgilenerek onu şerh etmiştir. *el-Mufassal*, nahivle ilgili eser yazımının ikinci merhalesini oluşturmaktadır. Öyle ki, münekkitler *el-Mufassal*'ı Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ından sonra en önemli eser kabul etmişlerdir ve "el-Kitab'ın ikincisi" ya da "el-Kitab'dan sonra gelen" diye tabir etmişlerdir. el-Mufassal ile Sibeveyhi'nin el-Kitab'ı arasında gramer konularını geniş bir şekilde ele alan bir eser bize ulaşmamıştır. Bunların arasındaki eserler ya sadece nahiv konularındadır ya da

---

[16] Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye ale'l-Kafiye* (thk. Muhammed Ali Abdullah), Dımaşk 1988/1409, s. أ . (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)
[17] Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyâiyye*, Thk. Usame Taha er-Rıfâî'nin mukaddimesi, I,18.

lügavi forma daha yakın olan sarf konularında te'lif edilmişlerdir. el-Mufassal, nahiv araştırmaları silsilesinde tam bir gelişme noktası kabul edilebilir. Bunda en etkin sebep, ez-Zemahşeri'nin daha önceki eserlerde görülmeyen bir tertip ve te'lif inceliği ortaya koymasıdır. Bu arada İbnü's-Serrac'ın te'lifle ilgili "Usulu'n-Nahv" adlı kitabındaki öncü bir adımı zikretsek bile, yukarıdaki durum değişmez.

el-Mufassal'ı bu müstesna yerde tutan sebep, kendisinden önce te'lif edilenlerden metod ve uyum yönünden farklı olmasıdır. Fasıllara ayrılmış olarak tertip edilmiştir. Eser ismini de bu özelliğinden almıştır. ez-Zemahşeri, daha sonra bölümleri sınıflara, sınıfları da kısımlara ayırmıştır. Daha öncekilerden farklı olarak bir de, eserinin girişinde bir araştırma planı sunmuştur.

(3) Diğer Eserler:

Sibeveyhi ve ez-Zemahşeri'nin zikrettiğimiz bu eserlerine ilaveten, İbnü'l-Hacib'in Arapça öğreniminde istifade ettiği başka kitaplar da mevcuttur. İbnü'l-Hacib, görüşlerinin bir kısmında hür olmasında, el-Mukaddimetü'l-Cezûliyye ile İbn Ali el-Farisi'nin el-İzah'ı gibi eserleri tercih etmesi bakımından diğer te'liflerden de istifade etmiştir. Ayrıca İbnü'l-Hacib'in bu ilimdeki idrak ve ilgisinin de önemli rol oynadığını belirtmek yerinde olacaktır. Ondaki te'lif edebilme yeteneği, ona önemli kolaylıklar sağlamıştır.

el-Kâfiye'de, ez-Zemahşeri'nin eserine kıyasla daha ince bir uyum, bablara ayırma ve tertibin mevcut olduğu söylenebilir. Ancak te'lifinde, bu ilmi tedris edenlerin ihtiyacını göz önünde bulundurması gerekirdi. Yani müellif, öğrencilerin nahiv konusunu en kısa şekilde birleştirmeye duyduğu ihtiyaca riayet etmeliydi. Amaç, bu ilmi tahsil edenlerin nahvi en kısa yolla nahvi ezberleyebilmeleridir.

Biraz da İbnü'l-Hacib'in nahiv eserleri te'lifindeki rolünden bahsedelim. *el-Kâfiye*, nahiv eserleriyle ilgili yeni bir merhaleyi oluşturmaktadır, diyebiliriz. Çünkü o eserini, bu anlamda yeni bir formda yazmıştır. Bu yapı, yöntem ve uzmanlığıyla (tahsis ettiği konularıyla) farklılık gösterir. Genişlik ve şümullü olma isteğiyle beraber, ihtisara (sözü kısa tutmaya) şiddetli meyilli olmasıyla ayrı bir özellik kazanmıştır. Bu özellikler, nahvin öğretilme rotasının gerektirdiği şeylerdir. Ne var

ki, İbnü'l-Hacib *el-Mufassal*'dan uzaklaşmamıştır. ez-Zemahşeri'nin etkisi bir çok yönden gözlenmektedir. Bu durum, *el-Kâfiye* ile *el-Mufassal* arasında *el-Kâfiye*'nin ehemmiyetini açığa çıkaracak bir kıyaslama yapmayı gerektirmektedir. Ayrı bir başlık halinde ileride ele alınacaktır.

b. İstişhad Yöntemi

İbnü'l-Hacib, nahiv alanında genel ve yaygın örnekleri kullanmakla birlikte çok fazla istişhadda bulunmamıştır. *el-Kâfiye*'de şahid olarak 24 ayet, 13 şiir ve 8 atasözü yer almaktadır. İbnü'l-Hacib'in istişhad ettiği örnekleri üç başlık altında toplayabiliriz:

(1)Kur'an-ı Kerim:

İbnü'l-Hacib, en çok Kur'an-ı Kerim ayetlerinden deliller getirmiştir. Getirdiği şevahidden iki tanesini zikredelim. Biri, fail konusuyla ilgilidir. Tevbe Sûresi'nin 6. ayetini şahid olarak kullanmıştır[18] :

"Eğer müşriklerden biri senden aman dilerse,.." ﴿ وإن أحدٌ من المشركين اسْتَجَارَكَ ﴾

Yine Mef'ulun bih konusunda Nisa Sûresi'nin 171. ayetinden bir bölümle istişhad etmiştir [19]:

"Sizin için hayırlı olmak üzere (bu iddiadan) vazgeçin." ﴿ انْتَهُوا خيرا لكم ﴾

(2)Şiir:

İbnü'l-Hacib, kıyas ve semâ'dan çok illete ehemmiyet verdiği için kullandığı şiir şahidi az olmuştur. el-Kafiye için yazdığı şerhteki zikrettiği şiirler, 100'ü geçmez. Daha çok nahivle ilgili görüşlerle ilgili ve nahivcilerin delillerini izah

[18] *Mecmû'u'l-Mühimmâti'l-Mutûn*, IV. Baskı, Mısır 1949/1369, s.385.
[19] *Mecmû'u'l-Mühimmâti'l-Mutûn*, s.389.

ederken şiirlerden örnekler vermiştir. Şiirlerin çoğu, o şiiri söyleyen sahibine nisbet edilmemiştir.[20] İstisna bahsinden örnekle konuya açıklık getirebiliriz[21]:

"وإعراب سوى وسواء النصب على الظرفية (على)الأصح:

ولم يبق سوى العُدوا * ن دنَّاهم كما دانوا

(3)Arap Atasözleri:

Bu konuyu bir örnekle açıklamak istiyoruz. Nakıs Fiiller konusunu anlatırken şu Arap sözünü zikretmiştir[22]:

" ما جاءت حاجَتَكَ. "

Burada (جاء) kelimesi, (كان) gibi olmuştur. Çünkü bu, Arap kelamında mevcuttur.

2. Ele Aldığı Konular ve Tertibi

İbnü'l-Hacib'in konu sıralaması, klasik usule göre olmuştur. Yani konularını Merfû'ât, Mansûbât ve Mecrûrât şeklinde tertip etmiştir. Şimdi bu sıralamaya bir göz atalım:

Önce birinci ana bölüm olarak kelime ve kelamın tarifini yaptığı "kelime" [23] ve "isim"[24] bahislerini ele almıştır. Bunlarla birlikte "cem'i müennesi salim"[25], "cem'i müzekkeri salim"[26] ve "Gayrul munsarif"[27] konularını anlatmıştır. Görüleceği üzere Musannif, bu zikredilenler içinde Gayrul munsarif konusuna

[20] Fadl Halil Hasen, *er-Radiyy*, ss. 12 vd.
[21] el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, I,429-431.
[22] el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, II,288.
[23] el-Cami, *el-Fevaid*, I,165-179.
[24] el-Cami, *el-Fevaid*, I,179-199.
[25] el-Cami, *el-Fevaid*, I,199-202.
[26] el-Cami, *el-Fevaid*, I,203-208.
[27] el-Cami, *el-Fevaid*, I,208-252.

oldukça büyük bir önem vermiş, şartlarından olan dokuz sebebi detaylarıyla anlatmıştır.

İkinci ana bölüm olarak “el-Merfu’at”[28] bahsini incelemiştir. Bu konunun alt başlıkları genel olarak bilindiği gibi, “fâil” [29], “nâib-i fâil”, “mübteda ve haber…” [30] dir.

Üçüncü ana bölümde “el-Mansûbât” başlığını taşımaktadır. Konuları “mef’ul çeşitleri”[31], “hal”[32], “temyiz”[33] ve diğerleri.

Bu tarz bir tasnifte bazı konular iç içe girmektedir. Zira nahiv konularından bazıları, bir yönüyle merfû’atta ele alınırken, başka bir yönüyle de mansûbatta işlenebilmektedir. Mesela, “كان ve benzerleri, isimleri dolayısıyla merfû’at bölümünde yer alırken, haberleri dolayısıyla mansûbat bölümünde yer almaktadırlar. Aynı şekilde “إن ve benzerleri, haberleri dolayısıyla merfû’atta, isimleri dolayısıyla da mansûbatta” işlenmektedirler.

“Tevâbi’”[34], “sesler” vd.

3. *el-Mufassal* ve *el-Kâfiye* Arasında Kıyaslama

ez-Zemahşeri’nin, el-Mufassal fi san’ati’l-i’rab adlı Arap nahviyle ilgili eseri, el-Mufassal adıyla meşhur olmuştur. ez-Zemahşeri bu eserin girişinde Arap diline olan hayranlığını belirtmiştir. Ana dili Arapça olmayan Müslümanların bu dili öğrenmeye şiddetle ihtiyacı olduklarına temas etmiş ve kendisinin de kitabını, bu ihtiyacı gidermek arzusuyla kaleme aldığını belirtmiştir.[35]

---

[28] el-Cami, *el-Fevaid*, I,252-307.
[29] el-Cami, *el-Fevaid*, I,253-271.
[30] el-Cami, *el-Fevaid*, I,275-307.
[31] el-Cami, *el-Fevaid*, I,309-321, 368-380.
[32] el-Cami, *el-Fevaid*, I,381-397.
[33] el-Cami, *el-Fevaid*, I,398-412.
[34] el-Cami, *el-Fevaid*, II,30-
[35] ez-Zemahşeri, *el-Mufassal fî İlmi’l-Luğa*, Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, I. Baskı, Beyrut 1410/ 1990, ss.11-14

el-Mufassal, bir mukaddime ile başlar. Bu mukaddimede Allah'a hamd ettikten ve Peygamberi Hz. Muhammed'e ve onun âline (ailesine) salat ettikten (hamdele ve salvele) sonra bu kitabı te'lif etmesinin sebebini ve ismini açıklar.[36] Daha sonra da kitabın metodunu ortaya koyar. ez-Zemahşeri, eserini dört fasıla ayırmıştır:

I. Fasıl: İsimler
II. Fasıl: Fiiller
III. Fasıl: Harfler
IV. Fasıl: Hepsinin ortak halleri

Fasılları kendi içinde sınıflara, sınıfları da kısımlara ayırmıştır. Bu fasıllardaki açıklamaların nasıl olduğunu inceleyelim:

ez-Zemahşeri, "Kelime ve Kelamın manası" hakkında bir bölüm zikrettikten sonra birinci fasıl olan "isimler" kısmında ismi ve özelliklerini sunmuştur. İsmin türlerinden olan mu'rab, munsarif ve gayri munsarif ismi zikrettikten sonra i'rabın vecihlerine geçmiştir. Daha sonra konuları şu şekilde sıralamıştır:

1. Merfu'atta şunları araştırmıştır:

Fail, mübteda, haber, إن ve cinsini nefyeden لا'nın haberi, ليس'ye benzeyen ما ve لا'nın ismi.

2. Mansubata geçmiş ve burada şu konuları ele almıştır:

Mef'ulu mutlak, mef'ulü bih, münada, ihtisas, terhim, tahzir, açıklama kayıtlı zamir, iştigal, mef'ulu fih, mef'ulu ma'ah, mef'ulu leh, hal, temyiz, istisna, (كان) ve (ان) bölümündeki isim ve haber, cinsini nefyeden لا ile mansub, ليس 'ye benzeyen ما ve لا 'nın haberi.

[36] ez-Zemahşeri, *el-Mufassal fî İlmi'l-Luğa*, s.14.

3. Mecrurata geçerek İzafet konusunu incelemiştir.

4. Tevabi konusuna gelmiş ve bu kısımda şunlardan bahsetmiştir:

Te'kid, Sıfat, Bedel, Atfı Beyan, Harflerle Atıf.

5. Mebni isim ve zikredilen konular:

Zamirler, İsmi işaret, Sıla cümleleri, İsim-fiiller, Sesler, Zarflar, Terkibler, Kinayeler.

6. Müsenna- Mecmu', Marife-Nekra, Müzekker- Müennes, Musağğar, Mensub, Aded, Maksur- Memdud, Fiillerle bağlantılı isimler (Masdar, İsm-i Fail, İsm-i Mef'ul, Sıfat-ı Müşebbehe, Ef'alu't-Tafdil, Zaman, Mekân ve Alet isimleri), Sülasi, Rubai, Humasi İsimler.

İkinci fasıl olan "Fiiller" bahsinde anlatılan konulardan bazıları şöyledir:

Mazi, Muzari ve irabının yönleri, emir, müteaddi ve gayri müteaddi fiil (lazım), mef'ul için bina edilmiş mebni fiil, ef'al-i kulub ve diğerleri.

Üçüncü fasıl, "Harfler"e tahsis edilmiştir. Bunlardan bir kısmını şu şekilde gösterebiliriz:

İzafet harfleri, Fiile benzeyen harfler, Atıf harfleri, Tenbih harfleri, Nida harfleri, Tasdik ve icab harfleri ve diğerleri.

"Müşterek Kısmı" oluşturan dördüncü fasılda, imale, vakıf vb. konular işlenmiştir.

Yukarıdaki bu açıklamalarla bir parça el-Mufassal'ı tanıtabilmeyi amaçladık. Şimdi de gerekli mukayeseyi yapabilmek için el-Kâfiye ile ilgili malumata geçelim:

İbnü'l-Hacib'in *el-Kâfiye*'sinde şunlar bulunmamaktadır:

a. Mukaddime
b. Hamdele

Bu duruma el-Cami işaret etmiş ve mazeret göstermiştir.[37] Kısımlara ayırma ve konuları sıralama (tertib) açısından İbnü'l-Hacib, ez-Zemahşeri'nin el-Mufassal'ını bütünüyle takip etmiştir. Sadece bazı yerlerde farklılık göstermiştir.

İbnü'l-Hacib, *el-Kâfiye*'nin konularını bütünüyle gramere ait kılmakla ez-Zemahşeri'den farklılık kazanmıştır. Sarfla ilgili konuları "eş-Şafiye" adını verdiği hususi bir eserde ele almıştır. Bu yüzden el-Mufassal'da sarf konularının işlendiği "Müşterek Kısmı"el-Kâfiye'de zikretmeye ihtiyaç duymamıştır. Aynı şekilde, el-Musağğar, el-Mensub, zaman, mekan ve alet isimleri, sülasi, rubai ve humasi isimler, mücerred ve mezid fiiller.

Nahvi sarftan ayırmak; *el-Kâfiye*'yi nahve ve *eş-Şafiye*'yi sarfa mahsus yapmakla İbnü'l-Hacib, bir alana has te'life dayanan bir yöntem kullanmış olmaktadır.

el-Kâfiye ile *el-Mufassal* arasındaki nahiv konularıyla ilgili ihtilaf şöyledir:

1. İbnü'l-Hacib mendubu, münadanın tarifinden çıkarmıştır. Mendubla ilgili hükümleri terhimle ilgili bahisten sonra zikretmiştir.
2. "Açıklama şartıyla amili zamir kılınan kelime" bahsini tahzirden önceye almıştır.
3. Mef'ulu lehi, mef'ulu ma'ahtan önceye almıştır.
4. Te'kid konusunu sonraya bırakmış ve atıf konusundan sonra zikretmiştir.
5. Zarflar konusunu ileri almış ve kinayeler bahsinden sonra işlemiştir.
6. Müsenna- Mecmu' (cem') konularını sonraya bırakmış ve müzekker-müennes bahsinin arkasına almıştır.
7. İbnü'l-Hacib, "İsimler" kısmında "ihtisas" konusundan bahsetmekten vaz geçmiştir.
8. "Harfler" kısmında İbnü'l-Hacib, aşağıdaki konuları hariç tutmuş, ele almamıştır:

   Hitabın iki harfi, istikbal harfleri, ta'lil harfleri, lâmlar, sekte hâ'sı, vakıf şîn'i, inkar harfi ve tezekkür (hatırlama) harfleri.

---

[37] el-Cami, *el-Fevaid*, I,163 vd.

Buraya kadar her iki eser arasındaki farklılıkları tertip açısından ele almaya çalıştık. Şimdi diğer yönleriyle mukayese yapalım:

1. İbnü'l-Hacib, konularla ilgili ıstılahların kullanımında ez-Zemahşeri'ye muhalefet etmiştir. Bu ıstılahlardan bir kaçına örnek getirelim:

<u>ez-Zemahşeri</u>		<u>İbnü'l-Hacib</u>
İstisna	→	Müstesna
yapılmış mebniye	→	faili zikredilmeyen fiil
izafet harfleri	→	cer harfleri
sıla harfleri	→	ziyade harfleri
takrib harfi	→	tavakku' (beklenti) harfi
sıfat	→	na't

2. ez-Zemahşeri'nin konuları ele almadaki yöntemi i'caza (veciz anlatıma) dayalıdır. İbnü'l-Hacib'inki de aynı şey üzerine kurulmuştur. İki eser arasındaki benzerlikler çoktur. Öyle ki, *el-Kâfiye*'ye inceleyen kişiye onun, *el-Mufassal*'a bakılarak yazıldığı intibaını vermektedir. Ancak İbnü'l-Hacib'in, ihtisara (kısaltmaya), kelimeleri azaltmaya, çevreleme ve şümullü olma kasdıyla beraber ifade etmede iktisada (azaltmaya) yönelmeye oldukça meyilli olması, ez-Zemahşeri'den farklıdır. Mesela ez-Zemahşeri'nin atfı beyanın tarifindeki sözü şöyledir:

(هو اسم غير صفة يكشف عن المرادكشفها، ويترل من المتبوع مترلة الكلمة المستعملة من الغريبة اذا ترجمت بها، وذلك نحو قوله:

أقسم بالله أبو حفص عمر * مامسها من نقب ولادبر

أراد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فهو كما ترى جار مجرى الترجمة حيث كشف عن الكنية لقيامه بالشهرة دونها.

Görüldüğü gibi burada Ömer b. el-Hattab (ra)'ı kasdetmiştir. ve (hal) tercemesi olmaksızın şöhretle kaim olduğu için künyenin açığa çıkması yönünden bu isim terceme-i halin yerine geçmiştir.

İbnü'l-Hacib'in atf-ı beyana ait tarifi ise şöyledir:

(تابع غير صفة يوضح متبوعه مثل:

* أقسم بالله أبو حفص عمر *

3. Bütünüyle istişhad yönünden *el-Kâfiye*'nin çoğunluk şahidleri, *el-Mufassal*'ın delil getirdikleridir. Umum gramer kitaplarında nahivle ilgili şevahide benzerlik hasıl olsa bile, bu böyledir ve *el-Kâfiye*'de ihtisar ve i'caza çok önem verildiğinden getirilen bu delillerin miktarı da azdır. Mesela, *el-Mufassal*'da zikredilen şiir sayısı 424'tür. Buna karşılık *el-Kâfiye*'de delil olarak kullanılan şiir miktarı 13'tür.

I. Konunun önemi ve amacı
II. Kapsam-Yöntem
III. Konuyla İlgili Yapı

İBNÜ'L-HACİB'İN YÖNTEMİ

Bazen kenarda kalabilecek nadirattan konuları zikretmeyi ihmal etmemiştir. Mesela zamir konusunda, zamir-i şan, zamir-i munfasıl, harfu'l-Hıtab konularını üstün körü de olsa açıklamıştır.

II. Osmanlı Medreselerinde Arap Dili ve Molla Cami

A. Osmanlı Medreselerinin Tarihi Süreci

Tezimizin bu bölümünde, Molla Cami'nin Osmanlı medresesindeki yerini tesbit etmeyi amaçlıyoruz. Burada, Osmanlı medreselerindeki eğitimle ilgili malzemenin ışığında 'neler'i ve 'nasıl'ları incelemeyi hedefledik. 'Niçin'lerin araştırılmasını daha sonraki çalışmalara bıraktık. O bakımdan bizim yaptığımız, nahiv alanında okutulan bu eserle ilgili olarak büyük oranda bir malzeme tesbitidir.

Meseleye aynı açıdan bakıp inceleyenlerin çok olması normaldir. Bir kişinin herhangi bir konuyu her yönüyle işlemesi ve incelemesi gücünün dışındadır. Biz burada asıl olarak, medrese eğitiminde bu eserin ne tür bir rol oynadığını bulmayı hedefledik. Tabii ki, bu sorunu cevaplanabilmesi için bazı hususların da ele alınması gerekmektedir. Medreselerin teşkilat yapısı, geçirdikleri tarihi süreç, konumuzla dolaylı olarak sarf ve doğrudan da nahivle ilgili olan ders programını belirleyerek o döneme ışık tutmaya çalıştık. Burada bütün her şeyi tam yaptığımız gibi bir iddiada bulunmuyoruz. Önemli olan bazı hocalarımızın da dile getirdiği gibi, her şeyi tam yapıp başarmak değil, bazı şeyleri tam yapmak veya yapmaya çalışmaktır. Bunun aksi insanın gücü dışsındadır.[38]

Öncelikle araştırmayı bir temele oturtmak için, Osmanlı medreselerinin teşkilatlanmasını genel hatlarıyle, okuyucuya verilmesinin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca bu temel bilgilere, İslam dünyasında sarf ve nahiv için nelerin, ne zaman ve ne şekilde okutulduğu hususunu da ilave ettik.

Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundan yaklaşık 32 yıl sonra ilk Osmanlı medresesi, Orhan Gazi tarafından 730/1331'de İznik'te yaptırıldı. Zamanla medreselerin sayısı artınca teşkilatlanma ihtiyacı doğdu. Teşkilatlanma yönünden Osmanlı medreselerini beş bölümde incelemek mümkündür:

1.İznik'te Orhaniye Medresesi'nin kuruluşundan Yıldırım Bâyezid devrine kadar (1331–1402). Kuruluş merhalesini tamamlamış ve Yıldırım Bâyezid devrinde ilk defa teşkilatlanmaya başlamıştır.

2.1402'den Semaniye Medreseleri'nin kuruluşuna kadar (1402–1471). Medreselerin gelişme devridir. Semaniye'nin kuruluşuyla, Osmanlı medreseleri ikinci ve asıl teşkilatlanmasını yapmıştır.

3.Semaniye Medresesi'nin kuruluşundan Süleymaniye Medreselerinin kuruluşuna kadar (1471–1557). Medresenin yükselme ve aynı zamanda üçüncü teşkilatlanmayı yaptığı bir devirdir.

[38] Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi Medrese Programları-İcazetnameler-Islahat Hareketleri, I. Baskı, İstanbul 1983.

4.Süleymaniye Medresesi'nin kuruluşundan II. Meşrutiyet'e kadar (1557–1908). Medreselerin en uzun devridir (351 yıl). Duraklama-gerileme-çökme devridir. Üç buçuk asrı geçkin bu devirde medreseler, alınan onca tedbire rağmen bir türlü kendilerini yenileyememişlerdir.

5.II. Meşrutiyet'ten kaldırılışına kadar (1908-1924). Medreselerin 4. ve 5. teşkilatlanmalarını yaparak kendilerini yenilemeye çalıştığı, fakat başaramadığı son devirdir.[39]

Öyle görünüyor ki, medrese eğitim düzeninin bozulması, Osmanlı devlet düzeninin bozulmasıyla yakından ilgilidir. Daha doğrusu bu düzenin bozulmasının sonucudur. Devlet siyasetindeki bozuklukla eğitim siyasetindeki bozukluk birbirine paralel gitmiştir. Tabiatıyle siyasi iktidarın bozukluğu, eğitim seviyesinin düşmesine yol açmıştır.[40]

Şimdi, bir çocuğun küçüklüğünden itibaren hangi eğitim aşamalardan geçtiğini, özellikle müfredattaki sarf-nahiv maddeleri bakımından durumunu ele almaya çalışacağız. Sibyan Mektebi'ni bitiren bir öğrenci, buluğ çağı olan Unfuvan-ı Şebab'da, yani 12-15 yaşlarında iken Haşiye-i Tecrid medreselerine girerek medresedeki öğrenim hayatına adım atardı. Bu mübtedî öğrencilere müfred olarak "suhte" ve bundan bozma "softa", "suhtegân" veya "softa taifesi" denirdi. Bunlar, Haşiye-i Tecrid medreselerinde "mukaddimat-ı 'ulum" veya "mebâni-i 'ulûm" denen sarf, nahiv, mantık ve âdâbu'l-bahs gibi muhtasarât derslerini gördükten sonra "müsta'idd suhte" yani "danişmend" olurlardı.

Medrese kanun-namelerinde "softa ta'ifesine muhtasaratın tamam okutulması" emredilmiştir. Kevakib-i Seb'a'ya göre suhteler, Haşiye-i Tecrid medreselerinde, alet ilimlerinden önce kelimenin zatından bahseden sarfa başlar. Bu ilimde Emsile-i Muhtelife ve Muttaride, Binâu'l-Ef'âl, Maksûd, İzzî, Merâh, Şâfiye kitaplarını okuduktan sonra, kelimenin irabından bahseden nahiv ilmine geçer. Bu ilimde 'Avâmil, Misbâh, Kâfiye, Elfiyye-i İbn-i Malik, Molla Câmî (Kâfiye Şerhi),

---

[39] Daha geniş bilgi için bkz. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, *Riyazî İlimler–1*, İstanbul 1997, s.35 vd.
[40] Bkz. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.65.

Muğni'l-Lebîb adlı kitapları okur. Nahivden sonra mantık ilminde medrese öğrencileri arasında meşhur olan adlarıyle Îsâgôcî, Hüsâm-ı Kâtî, Muhyiddin, Fenârî, Şemsiyye, Tehzîb, Kutbuddîn-i Şirâzî, Seyyid, Kara Dâvud, Sa'duddin ve Şerh-i Matali'i okur.[41]

Öğrencilerin tabiatlarına melal gelmesin diye Salı ve Cuma günleri tatil edilmiştir. Bu iki günde öğrenciler bazı malzemelerini hazırlar, yaz ise mesire yerlerine gezmeye giderler. Orada da boş durmayıp müstakıllen derse ihtiyaç duyulmayan ilimleri müzakere ederlerdi. Kış günü ise, geceleri sohbet edip muammâ, bilmece, muhâdarât, tarih, şiir, aruz ve divan müzakere ederlerdi.[42]

B. Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi

Osmanlı medreselerinde ve daha doğrusu Türk diyarında bütün öğretim ve eğitimin Arapça olması, ilmin daha çok inkişaf etmesine engel olan sebeplerden ve belki de en önemlilerinden biridir. Buna rağmen Osmanlı âlimleri içinde kendi memleketinde Arapça tahsil yapıp, Arapça yazanlar çoktur. Bunların verdikleri eserler, zamanın Arap âlimlerinin eserleri ayarında ve bazen onlardan üstün olmuştur. Bunu büyük takdirle karşılamak gerekir. Ancak medreselerde okutulan Arapça ilim dili idi. Kendine has klasik bir üslubu ve ifadesi vardı. Sonra okutulan eserler de çoğunlukla aslında Arap olmayan âlimlerin yazdıkları eserlerdi. Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi adlı eserinde, bu konudaki sözlerine şöyle devam etmektedir:

"Konuşmak ayrı bir öğretim ister. Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi adlı eserinde Osmanlı alimlerini tenkit ederken bazı hususları kavramamış veya kavramamış gözükerek müsteşriklerin iki üç senede mükemmel bir şekilde Arapça konuştuklarını methedip, bizim alimleri küçük göstermeye, cahil, Arapça bilmez olarak ilan etmeye kalkışmıştır. Ama kendisi bir yazar olsa bile âlim olmadığı için yaptığı suçlamaların yönünü bilmiyor ve neyi, nasıl tenkit etmesi gerektiğini kestiremiyor. Biz de medrese program ve öğretim tarzını tenkit edeceğiz. Osman Ergin'in o kadar övdüğü müsteşriklerin hiç birisi şimdiye kadar Arapça bir eser

[41] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.51.
[42] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.54.

yazmış değillerdir. Sonra her birinin kaç defa Arap memleketlerine gitmiş, aylarca senelerce kalmış olduklarını hesaba katmalıdır. Bugün bile müsteşriklerin içinde kolaylıkla ve akıcı bir şekilde Arapça konuşana rastlamak zordur."[43]

Atay'ın ifadesine göre, bazı alimler iki üç icazet vermişlerdir ve bir icazet verme süresi ise 13 veya 14 yıldı.[44] Bu da ders verme süresinin ne kadar uzun olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyle ömrünü sadece ders vermeye hasreden bir alimin, eser te'lif ederek ilim sahasında çalışmalarda bulunabilmesi ne kadar mümkün olabilir?

Aslında sadece Arapçayı öğretmek değil, her hangi bir dili öğretmek bütün milletlerin ortak bir meselesidir. İyi dil bilenler ya özel hocalardan ders alıyorlar ya da bu işi sektör haline getiren özel okullara gidiyorlar. Dünyanın en çok rağbet edilen ve ortak olarak kullandığı dil olan İngilizceden, İngiltere'nin ne kadar büyük bir gelir elde ettiği bilinmektedir. Burada Arapça öğretimi ile ilgili aksaklıkların nereden kaynaklandığını tesbite çalışmamız gerekmektedir. O dönem itibariyle bu sorunlar medresede nasıl tezahür etmişti? Medresede eğitim ve öğretimin aksamasının belli başlı sebepleri nelerdi? Evet, araştırmamızın bu bölümünde cevaplamaya çalışacağımız sorulardan bir kaçı bunlardır.

İkinci Meşrutiyet (1908)'ten sonra memlekete gelen fikir hürriyeti sonunda, medresenin de ıslahı üzerinde en çok medreseliler durmaya başlamıştır. Bu arada medrese içinde en çok tenkide uğrayan ders, Arapça olmuştu. 15-20 sene medresede ömrünü tüketen bir kimsenin ilim ve fenleri öğrenmesi şöyle dursun, Arapçayı bile gereği gibi öğrenmekten aciz kalmasının sebebi olarak, metotsuzluk ve usuldeki nizamsızlık göze çarpmaktadır.[45] Ne acıdır ki, maalesef günümüzde de aynı şeylerden, aynı şekilde şikâyet etmeye devam eder durumdayız.

12 Temmuz 1325 (1909) Debre'de toplanan kongrede, Arnavut Şair Hafız Ali'nin kongreye sunduğu medresenin durumuna dair sekiz maddelik bir ıslah programı ortaya atmış ve beşinci maddesinde: "Arapçadan Türkçeye, Türkçeden

[43] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.144.
[44] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.145.
[45] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.145.

Arapçaya tercüme ve mükâleme suretiyle Lisan-ı Arabî'nin sûret-i mükemmelede tedrisi" ve altıncı maddede: "Her sene sonunda imtihanların ciddi ve muntazam bir tarzda icrası" gibi metodun ıslahını getirmektedir.[46]

Ana dili Arapça olmayan İslam memleketleri ve Türkiye, din öğretim ve eğitimine gerekli önemi vermek zorunda oldukları gibi, Kur'an-ı Kerim dili olan Arapça öğretimine de aynı hassasiyetle ihtimam göstermeleri kaçınılmaz bir zorunluluktur. Burada öncelikli olarak genel anlamda Arapça öğretimi ile ilgili neler yapıldığını tesbite çalışacağız. Tabii ki, devletler gibi kuruluş-gelişme ve çöküş süreci yaşayan medreselerde Arapçanın ne gibi dönemlerden geçtiğini belirlememiz önemlidir. Çeşitli kaynaklarda özellikle çöküş sebepleri incelendiğinde, Arapça ile ilgili gelişmelere dair hücumların olduğu gözlenmektedir. Bu dilin tahsiliyle ilgili olarak, sadece tarihi geleneğe dayanarak öğretim meselesinin çözümlenemeyeceği düşüncesindeyiz. Biz böyle bir öğretimin yoluna konmasında katkıda bulunabilmek için memleketimizde Arap dilinin nasıl öğretilebileceğini tesbit edip tekliflerde bulunmayı düşünüyoruz.

İslam dininin var olmasından itibaren günümüze kadar Arapçaya verilen önem tarih kaynaklarında sabittir. İslamiyet'in başlangıcıyla birlikte iki fenomen göze çarpmaktadır:

1.Arapların dini ve ilmi bir geleneğe ve hukuki bir düzene sahip olmayışları yanında edebi bir geleneklerinin mevcut oluşudur.

2.Kur'an-ı Kerim'in, Arapların hayatına dair bütün boş olan, gelenekleri bulunmayan sahalara el atması, onları doldurması ve edebi sahadaki hünerlerini de daha üstün bir seviyede, ulaşamayacakları bir derecede geçmiş olmasıdır. Bu durum, Arapları şaşkına çevirmiştir.

Bu iki fenomenin sonucu olarak ilk Müslümanlar iki şeye önem verdiler: Biri Arap dili ve edebiyatı, diğeri de Kur'an'ın kendisiydi. Birincisi, ikincisinin hizmetindeydi. Kur'an'ın iyi anlaşılması için Arap edebiyatını iyi bilmek, Kur'an'ın

---

[46] Bkz. *Sırat-ı Müstakim*, Aded 49, 368; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.145.

dil ve üslup zevkini tadabilmek için Arapçanın belagat ve edebî zevkine ulaşmak lazımdı.[47]

1. Medreselerin Gaye ve Programları

"Medrese" adının mahiyeti, okumayı gerektirmesidir. Medrese adı, niçin yapıldığının gayesini de belirtir ki, bu okutmak ve okumaktı. O halde neyin ve nelerin okunması icab ettiği de kendiliğinden bir mesele olarak ortaya çıkıyordu. Medreselerin kurulmaya başlandığı Abbasiler devrinde de programlarla uğraşıldığı bize intikal eden bilgilerdendir. Eğitim ve öğretimin arızî olarak, rastgele camiler, evler, saraylar vb. yerlerde yapılması, bu iş için özel olarak kurulan medresede yapılmasından farklı bir durum arz ediyordu. Çünkü buralardaki öğretimin programları, o anda ders veren hocaya veya öğrencinin arzusuna bağlı idi. Fakat medrese, ister bir hayırsever, isterse bir devlet adamı tarafından yapılmış olsun, ders okumak ve ilim tahsil etmek için yapıldığından, yaptıranın kafasında kendine göre bir programı mevcuttu. Onu, medresenin vakfiyesine yazdırmayı ihmal etmezdi. İşte böylece medresenin ortaya çıkışı ile belli bir öğretim programının uygulanması, ister istemez söz konusu edilmeye başlanmıştı. İlk medreselerin programlarına dair bilgilerimiz pek az olmakla beraber, onların gayelerine ve ana konularına değinen ve bu hususta biraz ışık tutan bilgiler yok değildir. Medrese, eğer bir devlet adamı tarafından inşa edilmiş ise, programına daha çok önem verildiği ve kurucusunun gayesine hizmet edecek bir öğretimin takip edildiği görülmektedir.

Osmanlılara gelince, tarihi bilgilerden öyle anlaşılıyor ki, İstanbul'un fethine, diğer bir deyimle Fatih medreselerinin kuruluşuna kadar olan devrede birçok medrese yapılmıştı. Genel medreselerin dışında mesela Daru'l-Kurra ve Daru't-Tıb gibi medreselerde neyin okutulmasının söz konusu edildiği bir mesele olarak ortaya çıkmamıştı. Çünkü zaten adları, sahalarını darlaştırmış ve bir dereceye kadar konunun adını belirtmişti.[48]

Medresede yaygın hale gelmiş bulunan, talebe bir hocayı seçer ve onun derslerini baştan sonuna kadar on üç- on beş sene takip eder ve icazet alır, sözü

---

[47] Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, s.16.
[48] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.75 vd.

doğrudur. Ama bunun dışında cereyan eden, her dersi başka bir hocadan veya bir dersi birkaç hocadan okuyan kimseler vardır. Ve asıl büyük alimleri bu tip öğretim görenlerin arasında bulduğumuzu kaydetmekte fayda vardır.[49]

Medreselerde ilk okutulan dersler, Arapça dilbilgisi (sarf-nahiv) ve edebiyat, mantık gibi dinle ilgisi olmayan derslerdir. Bu dersler seneler alır ve dini dersler bundan sonraki senelerde okutulurdu.[50]

2. Medresede Sarf-Nahiv Programı

Burada öncelikle bu sahada okutulan şerh ve haşiyelere değinmek istiyoruz. Hocaların ihtisas yapamamalarından öyle anlaşılıyor ki, şerhi ve şerhin şerhini talebeye okutmak zorunda kalıyor. Böylece metinde olan zorlukları kendisi daha önce çözmek için vaktinin bulunmamasını telafi etmiş oluyor. Talebeler de şerh ve haşiyeleri ders kitabı harfi harfine takip ederek ömür tüketiyor. Burada şunu belirtmek yerinde olacaktır ki, aslında şerhlerin hepsi gereksiz, manasız, şişirme değildir ve içlerinde sadece metnin ifadesini çözmekle uğraşan yoktur. Yeni yeni meselelerden bahsedenler de vardır. Ancak bu gibi eserlerin bir şerh olarak yazılması Atay Hoca tarafından çağın yanlışlarından biri olarak kabul ediliyor.[51] Tezimizin konusunu teşkil eden el-Fevaidü'z-Ziyaiyye de bir şerh kitabı olduğuna göre bu konuda bir iki söz söylemek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi bu eser, İbnü'l-Hacib'e ait el-Kafiye adlı nahiv kitabının çok sayıda şerhlerinden birisidir. el-Kâfiye, oldukça muhtasar bir eser olduğundan anlaşılabilmesi için, daha müellifi tarafından bile kendisine şerh yazılmıştır. Şimdi demek ki, zamanında yaygın olan muhtasar eserlerin okuyan kişinin anlamasına yönelik yeni eserlere ihtiyaç duyulmakta idi. Herkesin birbirinin aynı yorumlara sahip olması beklenemeyeceğinden, bu tür de şerh amacıyla te'lif edilmiş eserlerin önemli bir yekûn oluşturması kaçınılmazdır. Sorun bunların çokça yazılmış olması ve derslerde okutuluyor olması değil de, Hüseyin Atay'ın da belirttiği gibi ders verenlerin ihtisaslaşamamaları neticesinde, konuya hâkim olamayıp yeterince verim elde edememeleridir. Dolayısıyle şerhler ve

---

[49] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.113.
[50] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.140.
[51] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.170.

haşiyeler, konunun anlaşılmasına veya onunla ilgili bir açılım getirilmesine yardımcı bir ders materyali olmaktan çıkıp amaç halini almışlardır.

Bu şekilde ders kitabı olarak kullanılan eserlerde göze çarpan bir başka yön de, Arapça kaidelerin hepsinde genellikle tek bir misal verilmesidir. Böylece çok misal vermek suretiyle Arapça kelime hazinesinin zenginleştirilmesine gidilmemişti. Mesela okunan Bina adlı eserde, en büyük âlim olduktan sonra bile karşısına çıkmayacak fiil çekim ve gruplarından bahsedilir. Acıklı olan şudur ki, medreselerin kapanmasından altmış sene sonra hâlâ, eski medrese sistemine göre öğretim yapılmadığı için Arapça öğretiminin başarıya ulaşamadığını iddia edenler vardır. Bunun sebebi aslında, modern yöntemlerin Arapça tedrisatında yaygın hale getirilmemesidir. Hüseyin Atay, bugün okullarda öğretilen Arapçada hep eski usul okuyanların tesirinin devam ettiğini ve modern metodla öğretmeye çalışan bir iki hocayla düzelmeyeceğini ifade etmiştir.[52]

C. Arapça Tedrisatında Eski ve Yeninin Mukayesesi:

Konuya geçmeden önce bir takım sorular yöneltmek, meseleyi biraz daha açmak bakımından yararlı olacaktır. Bunlardan bazıları şöyledir:

1.Arapça öğretimi neden bir sorun halini almıştır?

2.Acaba hâlâ eski medrese sisteminde öğrenim yapılamadığı için mi günümüzde de Arapçanın öğretilemediği düşünülüyor?

3.Medrese sistemi ile modern öğretim sisteminin kıyaslanması, bizi ne tür sonuçlara götürür?

4.Medreselerde Arapça öğretiminde gerçek başarı elde edilebiliyor muydu?

Osmanlı medreselerinde Arapçanın öğretilip öğretilemediğini tesbit etmek için önce çevremize bakmamız yerinde olacaktır. Ancak yaklaşık 80 yıl önce ilga edilmiş olan medreseden mezun olanların zamanımızda parmakla gösterilecek kadar az olduğu bir vakıadır. Büyük bir fırsattır ki, müftülük emeklilerinden Mehmet Ali

---

[52] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.170.

Sula isminde bir zatla tanıştım ve ulûm-i Arabiye'deki ilmi arka planına yakından vakıf olma imkânını elde ettim. Takrir ve yönlendirmeleriyle, Molla Cami'nin önemli bir kısmını okumaya muvaffak oldum. Bu arada sırası geldikçe okuduğu medrese kitaplarından örnekler veriyor ve buralardaki konuları ne kadar iyi hazmettiğini gösteriyordu. O dönemde yaptığı ezberleri, hâlâ dünkü gibi hatırlıyor olması gerçekten hayreti mûcib bir durumdur. Hocamız, önce babasından medrese tahsilini yapmış ve nahivden son olarak Molla Cami'nin "mansubat" bahsine kadar okuma fırsatı bulmuştur. Medrese tahsilinin sonunda ilkokulu dışarıdan tamamlayarak, 1950'de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Ankara merkezde açtığı imamlık ve hatiplik sınavını birincilikle kazanıyor.

Özel çabası ve bilgi birikimiyle kendisini yetiştirmesi neticesinde oldukça rahat bir şekilde Arapça konuşmaya muvaffak oluyor. Ürdün'de kaldığım dönemde çevreme baktığımda, Hüseyin Atay'ın dediği gibi müteaddit kereler Arap ülkelerine gitmiş ve oralarda kısa sayılmayacak sürede kalmış olan Avrupa ya da Amerikalı hiçbir yabancının böyle akıcı ve rahat bir fasih Arapça konuştuğunu görmedim. Aslında medrese eğitiminin bazı çevrelerce sanıldığı gibi yetersiz olmadığını göstermek için hocamızla ilgili örneği getirdim. Bu ülke geçmişte, Sula Hoca gibi birçok evladını iyi yetiştirmiş ve günümüzde de yetiştirmeye devam edecektir. Bazı aksaklıkların olması doğaldır; önemli olan, onları çağın gereklerine uygun olarak bertaraf etmektir. Aslında tecrübesini yaşadığım o Arap ülkesinde öğretim işiyle uğraşan kişiler biliyordu ki, bizler Türk ve Müslüman olarak İmam-Hatiplerde, İlahiyat fakültelerinde ya da özel dersler vasıtasıyle hiç de küçümsenemeyecek bir tahsilden geçmişiz ve diğer yabancılara kat kat fark atacak bir birikime sahibiz. Hatta Arap dili gramerinde bile kendilerinden daha iyi bir seviyede olduğumuzun bilincinde olduklarını düşünüyorum.

Aslına bakılırsa, Türkiye'de genel anlamda köklü ve sağlam bir Arapça tahsili verildiğine bu ülkede yaşadığım sıralarda, daha çok kani oldum. Diğer yabancılarla kıyaslandığında bizim sorunumuz, pratik azlığı ve akıcı bir şekilde konuşamayışımızdı. Sanırım, Arapçanın memleketimizde öğretilemediği sonucuna da buradan varıyoruz. Hâlbuki bir dilin kural-kaidesini öğrenmek başka, o dili gündelik hayatta kullanmak ve düşüncelerini basit bir şekilde o dilde ifade edebilmek

başka bir şeydir. İşte biz, ülkemizde birinci hususu eksik yanları olmakla birlikte tam olarak icra etmeye çalışıyoruz. Çünkü kökleri iyi hocalara dayanan eski ya da yeni tedrisattan geçmiş bir muallim kitlesinin bunda büyük emeğinin olduğu aşikârdır. Ne var ki ikincisini, yani pratik konuşmayı ihmal ediyoruz.

Ders programlarını, sınıfları veya yılları tesbit etmek hususunda iki türlü malzeme kullanılabileceği kanaatindeyiz.

Birincisi resmi belgelerdir. Medrese ile ilgili kanunnameler (tüzükler), vakfiyeler (çünkü vâkıfın sözünün yerine getirilmesi gerekmektedir), diplomalardır. Bunların en kuvvetlisi kabul edilmesi gereken icazetnamelerdir. Çünkü bunlarda zikredilen dersler fiilen okunmuşlardır.

İkincisi resmi olmayan belgelerdir. Bunlar tatbik edilmesi gerekli ve kanuni bir zorunluluğu olmayan bilgi ve beyanlardır. Şöyle sıralanabilir:

a)Âlimlerin kendi hayatlarını anlatırken okudukları veya okuttukları derslere dair vermiş oldukları bilgilerdir.

b)Medreselerin ders programları ile ilgili yazılan eserler ve teklif edilen programlardır. Ancak bunların tatbik zorunluluğu yoktur ve bu bakımdan uygulanıp uygulanmadığının ayrıca tesbit edilmesi gerektiğinden, bunların resmiliğinin olmadığını kabul etme durumundayız.

c)Bir de daha genel anlamda ilim tahsil etmeye dair yazılan eserler vardır. Bunlar ilimlerin önemlilerinden bahseder ve kendilerine göre onları tertiplerler.[53]

1.Ders Programlarına Dair Eserler ve Teklifler:

Resmi olmayan ve serbestçe yazılan eserlere göre medreselerin ders programları aşağıdaki şekilde zikredilmektedir. Biz Arapça ile ilgili olanları buraya alacağız:

---

[53] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.78 vd.

İlim Konuları	Okunan Kitaplar
Sarf	Emsile, Bina, Maksud, İzzî, Merah, Kâfiye ve Abdullah Çarpardı Şerh-i Misbâh
Nahiv	Avamil, İzhar, Kâfiye, Molla Cami, İsam, Abdulgafur[54]

Mübahat Kütükoğlu, 1286/1869 tarihli İstanbul Medreseleri listesine göre, Emre Hoca Medresesinde Tasavvurat, Kâfiye, Sarf okunduğu tesbit ediliyor.[55]

Darülhilafeti'l-Aliyye Medresesinin Müfredat Programı:

Darülhilafeti'l-Aliyye Medresesi'nin kurulmasından önce, medreselerin özellikle müfredat programlarının ıslahı yolundaki tekliflerin oldukça eski bir tarihe gittiği görülmektedir. Bu konuda kaleme alınan ilk kitap, Şeyh Ali-zade Hoca Muhyiddin'in Medreselerin Islahı (İzmir 1314/1896)'dır.[56]

Darülhilafeti'l-Aliyye Medresesi'nin kuruluş arifesinde 15 kişilik bir hey'et medreselerin ve özellikle orada okunan derslerle okutma usullerinin ıslahını görüşmüşler ve bunu bir rapor halinde tespit edip hükûmete bildirmişlerdir. Sekiz maddeyi ve bir hatimeyi ihtiva eden bu raporda: "…Alelumûm talebe-i ulûm haklarından enfa' olan tarîk-i tedrîs" on üç senede ancak Emsile, Binâ, Maksûd, İzzî, Avâmil, İzhâr ve Kâfiye denilen sarf ve nahiv kitaplarıyla, …. kitaplarını okumaktan ibaret olmak üzere tespit olunmuştur. Bu dersler sabahları okutulacak…"[57]

Bu derslerin neden özellikle sabah okutulduğunu düşündüğümüzde, bir iki ihtimal karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, derslerin zorluğu açısından anlamanın kolay

[54] A. Süheyl Ünver, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*, 104-5, 107-109, İst.1946; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.112.
[55] Bkz. "İstanbul Medresleri", Tarih Enstitüsü Dergisi, sayı 7-8, 278,292,321, 1976-77.; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.106.
[56] Özege, III, 1065
[57] İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.112; Bu rapor, taş basma ile basılmış olduğu gibi, Beyânu'l-Hakk'ın 29 Kanun-ı Evvel 1324 tarihli 15. sayısında da neşredilmiştir.

olması için bu saatler tercih edilmiş olabilir. İkincisi de, zor olmasıyla birlikte anlaşılmanın sağlandığı muhtevanın akılda kalıcılığını sağlamak, amaçlanmış olabilir.

II. Meşrutiyet'ten sonra 1909'da kuruluş çalışmalarına başlanan Darülhilafeti'l-Aliyye Medresesi, medreselerin ıslahı yolunda gerçekleştirilen ilk ve son köklü teşebbüs oldu. Şeyhülislam Hayri Efendi'nin döneminde dört sene süren çalışmalar sonunda medreselerde yeni bir sistemin tatbikine geçilmiştir. Islahata ilk olarak İstanbul medreselerinden başlanması uygun görülmüş ve bütün İstanbul medreselerindeki talebenin aynı usûl ve kaideler içinde yetişmesini temin gayesiyle, bütün medreselerin tek bir medrese itibar edilmesi kararlaştırılmıştı.[58]

Darülhilafeti'l-Aliyye'nin tâlî sınıflarında Kur'an, hadis, tefsir, ilm-i fıkıh, usûl-i fıkıh, sarf ve lügat, nahiv, mantık, belagat-ı Arabiyye, vaz', âdâb ve diğer dersler okutuluyordu. Medresenin âlî kısmında ise tefsir, hadis, ilm-i kelam, felsefe vb. dersler yanında edebiyyat-ı Arabiyye dersleri de okutuluyordu.[59]

2. İlimleri Tertip Eden Eserler:

Burada nahiv ilminin, ilimler tarihinde hangi kategoride ve nasıl değerlendirildiği hususunda bir iki söz söyleyelim. Meşhur alim Farabi, "İlimlerin Sayımı" adlı kitabını beş bölüme ayırmış ve her birinde ayrı bir ana ilmi ve dallarını anlatmakla, sanki ilimleri ilk anda beş kategoriye ayırmış oluyor. İşte bu sıralamanın ilkini, lisan ilimleri teşkil etmektedir. Harezmi'nin Mefatihu'l-'Ulûm adlı eserindeki tasnifinde Nahv-dilbilgisi, Fıkıh ve Kelam ilminden sonra zikredilmektedir. Gazzali'nin sıralamasında, yardımcı ilimler (alet ilimleri) olarak:

a.Lügat ilmi
b.Nahiv ilmi
c.Yazı ilmi

[58] Osman Nuri Ergün, *Türkiye Maarif Tarihi*, I,121; Şehabeddin Tekindağ, "Medrese Dönemi", Cumhuriyet'in 50. Yılında İstanbul Üniversitesi, s.34; İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.112 vd.
[59] İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.116.

zikredilmektedir. Taşköprülü-zade'nin Mifathu's-Sa'âde adlı eserinde ise, ikinci sırada "Sözlerle İlgili İlimler" bahsinde, bitişik sözlerle ilgili ilimlerin başında Nahiv (sentaks) ilmi zikredilmektedir.

Araştırmamızın bu bölümünde, Osmanlı medreselerinin aktif olduğu dönemle ilgili olarak az da olsa ışık tutacak bazı eserlere göre, nahiv ilminin durumunu, ders müfredatının mahiyetini ve Molla Cami'nin hangi dönemlerde okutulduğunu incelemeye çalışacağız.

a. Kevakib-i Seb'a'ya Göre Müfredat Programı:

Bu eser bir öğrencinin, ilimleri hocadan nasıl alıp okuduğu hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. Eserin, ismi bilenmeyen yazarı önsözde, Fransa Devleti tarafından İstanbul'daki elçiliği vasıtasıyle kendisine mektup geldiğini ve İslam bilginlerinin bilgisiz olduklarıyla ilgili suçlamalarını kaldırmak için zaten bu eseri kaleme almak istediğini belirtmektedir. Şimdi bu eserde zikredildiği şekliyle müfredatın içeriğini aşağıya aktaralım:

"Öğrenci faydalı ilimlerden alet ilimlerine başlar. Bunlardan, kelimenin kendisinden söz ettiği için bütün ilimlerin önceliklisi olan Sarf ilmine, duyguda sabi çocuğu yemeğe meme ile alıştırdıkları gibi, akılda da üç mertebenin[60], aşağı, orta ve yüksek dereceleri dikkate alınıp toplam dokuz rütbeye göre, önce iktisarın aşağı rütbesinde yalnız Emsile-i Muhtelife ve Muttaride'yi gösteren sığa risalesi kendisine öğretilir. Sonra yine aynı rütbede bütün bab ve vezinleri içine alan Binâ'u'l-Ef'âl risalesi öğretilir. Bir cüzdür. Sonra ondan daha ayrıntılı yine iktisârın orta rütbesinde ayrıntılı olarak bab ve vezinleri, kısaca bazı i'lâli zikreden Maksûd risalesine başlar. İki cüz bir risaledir. Sonra, kısaca babları, uzunca i'lâli ifade eden iktisarın yukarı

---

[60] Bu üç mertebe iktisâr, iktisâd ve ıstıksâdan müteşekkildir. Bir beyana göre; Kur'an-ı Kerim'i tecvidle öğrenmek iktisâr, hafız olmak iktisâd ve kıraatıyle almak da ıstıksâ rütbesine karşılık gelmektedir. Kevakib-i Seb'a sahibi, eskilerin ilimleri, iktisâr, iktisâd ve ıstıksâ olmak üzere üç mertebede okuduklarını, her mertebenin de ayrıca kendi içinde üç mertebesi bulunduğunu bildirmekte ve şunları söylemektedir:

"Eski bilginlerin her ilimde üç mertebe itibarı vardır. Bunlar iktisâr, iktisâd ve ıstıksâ mertebeleridir. İktisâr, fennin en meşhur meselelerini ihata etmeye derler. İktisâd, meşhurlarını da zikretmeye derler. Istıksâ ise, nadirlerini de zikir ve ihata etmeye derler. Başka bir deyişle, hiç delil zikrolunmayan metne iktisâr, meseleyi oldukça bazı delillerle ispat ederse iktisâd, meseleyi bütün yönleriyle ele alıp, tahkik ederek delil getirmek suretiyle muhalifleri red ve temhik ederse ıstıksâ derler. Daha fazla bilgi için bkz. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.70 vd., 76.

rütbesinde, İzzî kitabını okur. Sonra iktisad rütbesinde ayrıntılı olarak i'lâli, zamirleri ve iştikakı ihtiva eden, bazı deliller de gösteren Merâh kitabını okur. Dört-beş cüz bir kitaptır. Sonra iktisadın yukarı rütbesinde, bazı nadir meseleleri, iştikak ve hat ilmini bazı delillerle zikreden Şâfiye kitabını okur. Bu kitabın şerhleri okunurken, takrir olunduğu için ıstıksâ rütbesinden müstağnî olup sarf ve nahvi ihtiva eden ıstıksâ rütbesinden olan Mufassal kitabını okumaya gerek kalmadığından mevzuda sarfa yakın, kelimenin irabından bahseden Nahiv ilmine başlayıp, onda da önce iktisârın aşağı rütbesinde 'Avâmil diye adlandırılan, yalnız amilleri zikreden risaleyi okur. Sonra iktisârın yukarı rütbesinde avamili ve bazı en meşhur irabı zikreden Misbâh risalesini okur. Sonra iktisadın orta rütbesinde meşhur meseleleri zikreden Kâfiye kitabına başlar. Sonra bin beyitten ibaret olan Elfiyye-i İbn-i Malik'i ezberler. Yetmiş beş şerh ve ta'likâtı vardır. Sonra iktisadın yukarı rütbesinde Kâfiye'nin şerhi Monla Câmî kitabını okur. On beş-yirmi cüz bir kitaptır. Sonra Nevâdir'in çoğunu da ihtiva eden ıstıksâ rütbesinde Muğni'l-Lebîb kitabını okur. Ama pek dikkatli (incelikli) bir kitap olup bu peresede (mertebede) olan öğrenci anlamaktan aciz olduğundan bekleyip zamanla isti'dad hâsıl olduktan sonra okursa pek iyi olur. Bu esnada şer'î hükümleri boş komayıp haftada bir iki gün Fıkıh ilminin iktisârının aşağı rütbesinden bir kitap okur…………………………….. Lakin, yine tertibinden ayrılmayıp nahiv ilmini tamamladığı gibi her ne kadar sözün halin icabına uymasından bahsettiği için me'ânî ilmine başlamak gerekirdi; ama dâlliyyet, medlûliyyet ve mutabakata; mübâhaseli ve dikkatli bir ilim olduğundan delil getirmek için suğra ve kübrâ bilmeye bağlı olduğundan nahivden sonra MANTIK ilmine başlayıp iktisarın aşağı rütbesinde mantığın en meşhur konu başlıklarını zikreden Îsâgôcî risalesini okur. Şerh ve haşiyesi otuzdur. Haşiye, dört-beş rütbe biri birleri üzerine düşmüşlerdir…"[61]

b. İshak b. Hasan e-Tokadî'nin Nazmu'l-'Ulûm'una göre Müfredat Programı:

İshak b. Hasan ez-Zencânî et-Tokadî (ö.1100/1689)'nin Sultan IV. Mehmed devrinde, oğlu Fazlullah için kaleme aldığı Nazmu'l-'Ulûm adlı Türkçe manzum risalesinde bir medrese öğrencisinin kemal sahibi olabilmesi için tahsil etmesi

[61] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.70 vd.

gereken her ilmin "halinden, ta'lim ve ta'allum keyfiyetinden" bahsedilmektedir. Müellif eserinde 33 ilimden söz etmiştir. Tokatlı İshak Efendi'nin bu risalesi, hem Osmanlı medreseleri müfredat programına ışık tutması bakımından, hem de XI/ XVII. asırdaki bir Osmanlı aliminin, ilimlere olan bakışını göstermesi açısından dikkate değer bir özellik taşımaktadır.[62]

Eserde, alet ilimlerinden olan nahiv ve sarfın öğrenilmesinin gerekliliği ve tahsillerinin farz-ı kifâye olduğu ifade edildikten sonra, nahivle ilgili Hind, 'İsâm, Câmî ve Muğni'l-Lebîb adlı eserler zikredilir.

İshak Efendi, İbn-i Hacer'in mantıkla ilgili kitabında, bu ilmin öğretiminin helal olmasının sebeplerini açıkladığını; mantık ilminin, ilimlerin ayarı olduğunu; her ne kadar bu ilmin haramlılığını ileri süren bazı alimler olmuşsa da, bunların sözlerinin te'vil edilmesi gerektiğini söylemektedir. Müctehidlerin mantık ilmini bilmediklerinin sanılmasının kötü bir zan olduğunu, mantık ilminin din ilmi için lüzumlu olduğunu açıklamakta ve oğluna mantık öğrenmesini, çünkü bunun övünç kaynağı olduğunu söylemektedir.[63]

İshak Efendi Fahruddin er-Râzî'nin, hey'et ilminin tahsilinin caiz oluşuna "inne fî halkı's-samâvâti…" ayetini şahid gösterdiğini nakleder. Daha sonra beş vakti bilmenin bu ilme bağlı olduğunu, bu ilmi bilmemenin insaf olmadığını, Molla Câmî'nin, Hoca-zâde'nin ve Birgili Mehmed Efendi'nin hey'et ilminin güzelliğinden bahsettiklerini ve şeriate aykırı olmadığını söylediklerini kaydetmektedir.[64]

3. Saçaklı-zâde'nin Tertîbu'l-'Ulum'una göre Müfredat Programı:

Saçaklı-zade diye tanınan Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'aşî (ö.1145/1732-33)'nin 1128/1715-16'da te'lif etmiş olduğu Tertîbu'l-'Ulum'u, Osmanlı medreselerinde okutulan dersler ile bu derslerin okutulma şeklinden bahseden nadir

[62] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.77.
[63] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.79.
[64] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.81.

eserlerden biri olup Ali Süâvî (ö.1294/1877) tarafından Hülasatü'l-Haber fi 'İlm ve'l-Eser der Karn-i Sânî 'Aşer adıyla Türkçeye çevrilmiştir.[65]

Saçaklı-zade, ilimlerin belli bir tertiple tedris edildiği hakkında bahsederken sarf ve nahivle ilgili şunları söylemektedir:

"İbnü Ferişteh Sözlüğü belletildikten sonra sabiye veya bâliğe sırasıyle sarf, nahiv, ahkam ilmi, mantık, münazara, kelam, me'ânî, fıkıh usûlü ve fıkıh öğretilir…"

Saçaklı-zade aynı eserinde "Öğrencilerin kemal denen veya yeterliliği" başlığı altında, onları "Tekmîlu'l-Mevadd" yani "madde denen ilimleri nasıl tahsil edip bitirdiklerini de tenkitli bir şekilde anlatmaktadır: "Şer'î ve âlî ilimlerden her ilme ait istiksa mertebelerini tahsil eden öğrenciler, ilimlerde "kamil" ya da "tekmîl" diye adlandırılırlar. Bu adlandırma iktisad mertebelerini tahsile eden kimseye de yapılabilir. Ama bazı muteber ilimleri öğrenen ve o muteber ilimlerin bazısını iktisar mertebesinde öğrenen kimseye de bu ad verilir. İster hakikat olsun, ister mecaz, iktisad mertebelerinin bir kısmını öğrenen kimseye bu adın verilmesi doğru değildir. Bir öğrencinin istiksa veya iktisad mertebesine erişmesine, zamanımızda bazı öğrenciler arasında "tekmîlü'l-mevadd" denir. O kimse artık aklî ve naklî alet ilimlerinin tahsilinde "kamil"dir. Âlî ilimlerden maksat, fıkıh usûlü, hadis usûlü, tecvid ilmi, cevher ve araz gibi ilk kelam bilgileri, nahivde Muğni'l-Lebib'in içine aldığı şeyler, sarfta ise eş-Şâfiye'dir. Zamanımızda Âlî ilimlerin çoğunu tahsil etmediği halde pek çok öğrencinin "tekmîlü'l-mevadd" diye adlandırıldığını görmekteyiz.

4. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Tertîbu'l-'Ulûm'una göre Müfredat Programı:

İbrahim Hakkı(ö.1194/1780?)'nın, te'lifini 1165/1751-52'de tamamladığı bu eseri, Osmanlı medreselerinde okutulan derslerin programını en geniş şekilde veren bir kaynaktır. Müellif adı geçen eserde, on iki babta bir öğrencinin kemal sahibi olabilmesi için okuması gereken resmi dersler yanında resmi olmayan dersleri de ele almıştır. İbrahim Hakkı, eserinde nahivle ilgili olarak şöyle söz etmektedir:

[65] Daha fazla bilgi için bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.82-84.

"Dördüncü bâbı fıkh u lugattır
Hem bâb-ı hamis tasrîf-i şâmil
Altıncı bâbı nahv u 'avamil
Hoş bâb-ı sâbi' mantık değil mi?"[66]

Ayrıca İbrahim Hakkı, eserinin devamında bu derslerden şöyle bahsetmektedir:

"İkinci bâbı icmâl-i âlet
Bil ilm-i âlet ilm-i 'Arabîdir
Onikidir ol cümle adıdır
İlm-i lügattır bil iştiyakı
Sânî ve sâlis sarf u iştiyakı
İlm-i nahivdir râbi' bil anı
Oldu beşinci ilm-i me'ânî"[67]

Tertîbu'l-Ulûm'da zikredilen medrese ders kitaplarından, tez konumuzla ilgili olan kısmını aşağıda zikretmek istiyoruz:

"'İlm-i nahivden hıfz et 'Avâmil
Terkibini hem zabt eyle kamil
Küçük 'Avâmil bilgil muvâfık
Unmûzec oku dinle Hadâyık
İzhâr'ı oku işit Netâyic
Kâfiye hıfz et Câmî işit hiç
Gel yine sarfı kendüne eş it"[68]

5. Nebi Efendi-zâde'nin Kaside fi'l-Kütübi'l-Meşhûra fi'l-'Ulûm'una göre Müfredat Programı:

Osmanlı medreselerinde okutulan derslerin müfredat programını geniş bir şekilde ele alan bir müellif de, Nebi Efendi-zâde diye tanınan 'Ali b. Abdullah el-Uşşâkî (ö.1200/1785-1786)'dır. Müellif, bir insanın kemal sahibi olabilmesi için

[66] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.84
[67] İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.87.
[68] İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.89.

okuması gereken 29 ilim dalıyla ilgili kitapları mezkûr kasidesini nazmetmiştir. Kasidesinde Molla Câmî'den şöyle bahsetmektedir:

"Kâfiye eyler kifâyet 'İLM-i NAHV içre sana
Molla Câmî'yi 'İsam koma elden şehâ
Okur isen İmtihân'ı dikkat ile ey hümâm
'İlm-i nahv esrarını anlayasın anda tamam"[69]

Ç. Medreselerin Islahı

1. Islahatlar Hakkında

Islahatlarla ilgili çıkarılan nizamname ve teklifler genel itibariyle şöyledir:

Medresede ilk resmi ıslahat: 30 Ocak 1910 (3 Safer 1328)

Fatih'te bir merasimle duyuruldu. Muhtevasında sarf ve nahve dair kitaplar şöyle zikredilmekteydi:

"Bütün Medaris-i İslamiye'de neşr ve ta'mim olunmak ve on iki senede ikmal edilmek üzere bu kere terkip olunan ulum ve funun cetveli şöyledir:

Tasarı Programı

Yıl	Sabah	Öğle	İkindi
I.	Emsile, Bina, Maksud		
II.	Avamil, İzhar, Kavaid-i İ'rab		
III	Kafiye, Şerh-i Cami, Muğni'l-Lebib, Alaka, Şafiye		
IV.	Cami, Muğni'l-Lebib, Vad' İsagoci, Şafiye[70]		

[69] İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, s.94.
[70] Toplantı ve konuşmalar için bk. Sırat-ı Müstakim, 3/379-382; Osman Ergin, I. 121; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.233.

Bu merasim tarihinden tam 13 gün sonra 16 Safer 1328 (13 Şubat 1910) tarihinde "Medaris-i İlmiye Nizamnamesi" Padişahın imzasından çıkmıştır. Bu nizamnameye göre sarf ve nahiv müfredat kitapları şunlardır:

Tasdîk-ı Hümayun'dan Çıkan Program

Sınıf	Kitaplar
I.İlm-i Sarf :	Emsile-Bina-Maksud
II.İlm-i Nahiv :	Avamil-İzhar
III.İlm-i Nahiv:	Muğni'l-Lebib-veya Molla Cami-Şafiye
IV.İlm-i Nahiv:	Nahv-ı İkmal-Şafiye-Mülteka-Alaka-İsagoci [71]

Bu nizamnamenin, muvakkat 47. maddesine göre, talebe-i ulum eğitim müddetinin altı yıllık bölümünde sarf, nahiv ve mantık derslerine göre gireceği imtihanların tasnifi bulunmaktadır. Yeri gelmişken, nahivle mantık arasındaki alakaya bir parça değinmek istiyoruz. Görüldüğü üzere, birçok dönemde nahivden sonra mantık müfredatına geçilmektedir. Buradan, mantığın da sarf ve nahiv gibi temel bir ders olduğu anlaşılmaktadır. Hatta nahivle mantık birbirine benzetilir. Çünkü nahiv ilmine göre dil ve lafızların nispeti ne ise, mantık ilmine göre de akıl ve ma'kulatın nispeti aynıdır. Yani nahiv, dilin hatasız kullanılmasına yardımcı olur, mantık da aklın düşünce faaliyetlerini düzenler.[72]

Muvakkat 47. maddedeki, senelere göre imtihanların tasnifi şöyledir:

I. Sene İmtihanları	:	Sarf, Nahiv,….
II. Sene Kur'a İmtihanları	:	Sarf, Nahiv,….
III. Sene İmtihanları	:	Nahiv, Mantık….
IV. Sene İmtihanları	:	Nahiv, Mantık….
V. Sene İmtihanları	:	Nahiv….

---

[71] Bu nizamname, *Beyanu'l-Hakk* dergisinin c.3, s.1285-1288 ve 1300-1303 (5 Cemaziyeluhra 1328/ Haziran 1910'da yayınlanmıştır. Bkz. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.234.

[72] Ahmet Kayacık, "Osmanlı Medreseleri'nde Mantık Eğitimi Üzerine", *İslamiyat Dergisi*, c.2, s.4, Ekim-Aralık 1999.

VI. Sene İmtihanları : Mantık….[73]

Medaris-i İlmiye'den bir sene sonra Ağustos 1911 (Ramazan 1329)'da Eşrefzade Muhammed Şevketi medrese ıslahatı hakkında bir eser yayınlama ihtiyacı duymuştur.

1.1869 (1286) Yılında Maarif-i Umumiye Nizamnamesi

2.1897 (1314) Şeyh Ali Efendi zade Muhyiddin'in Önerdiği Program:

3.Medresede ilk resmi ıslahat: 30 Ocak 1910 (3 Safer 1328)'da Fatih'te bir merasimle duyuruldu.

4. Ağustos 1911 (Ramazan 1329)'da Eşrefzade Muhammed Şevketi medrese ıslahatı hakkında bir eser yayınlamıştır.

Şeyh Ali Efendi zade Muhyiddin'in fikirlerinden ve medresedeki gerekli düzenlemeleri ihtiva eden bir kitapçık, 1897 yılında basılmıştır. Bu zat, medreseye müsbet ilimlerin dâhil edilmesi lüzumuna işaret etmiş ve kitapçıkta medresenin geri kalma sebeplerini açıklamaya çalışmıştır. Efendi zade Muhyiddin'in teklif ettiği programda bizimle ilgili olan sarf-nahiv kısmı şöyledir:

Sınıf	Vakit	Dersler
1.	a.Sabah	Sarf-ı Arabî: Emsile, Bina, Maksud, İzzî
		Nahiv: Avamil (ezbere)
	b.İkindi	Türkçe Kavaid: Sarf Osmânî
	c.Tatil (Cuma ve Salı)	Hesab'tan dört işlem öğretilecek.
2.	a.Sabah	Nahiv: İzhar, Şerh-i Keşfü'l-Esrâr
3.	a.Sabah	Muğni'l-Lebib[74]

[73] *Beyanu'l-Hakk*, c.3, s.1285-1288 ve 1300-1303 (5 Cemaziyeluhra 1328/ Haziran 1910); Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.236.
[74] Şeyh Ali Efendi zade Muhyiddin, Medreselerin Islahı, 1314/1897; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.212.

Farklı zamanlardaki müfredat programlarını incelediğimizde, Molla Cami'nin alternatifi olarak Muğni'l-Lebib'in okutulduğunu görüyoruz.

21 Nisan 1912 (8 Nisan 1328 R. 4/ Cumadelula 1330 H.) tarihli Daru'l-Funun Islahatçı Nizamnamesi

Buna göre İstanbul Daru'l-Funun'u beş şubeden teşekkül edecek:

a.Ulum-i Şer'iye Şub.
b.Ulum-i Hukukiye Şub.
c.Ulum-i Tabiiye Şub.
ç.Funun Şub.
d.Ulum-i Edebiye Şub.

Bu tabloya göre bizimle ilgili olarak, yani Arap dili açısından Ulum-i Şer'iye şubesinde şu dersler bulunmaktadır:

1.Edebiyat-ı Arabiye	Ayda 6 saat
2.Arap Felsefesi	Ayda 2 saat [75]

Daru'l-Funun'un, Ulum-i Edebiye şubesinde okutulan derslerden bazıları da şöyledir:

1.Edebiyat-ı Türkiye
2.Tarih-i Edebiyat-ı Türkiye
3.Edebiyat-ı Arabiye

Medreselerin ıslah edilmesi için en gerekli yol, elbette önce iyi ve kaliteli hocaları yetiştirmekten geçmektedir. Çünkü dersi veren hoca istenilen evsaf ve düzeyde olduğu takdirde, öğrenci de bir anlamda hocasının kopyası olacağından istenilen amaç gerçekleşmiş olacaktır. Bununla ilgili fikirlerini Hüseyin Atay şöyle belirtmiştir:

---

[75] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.252 vd.

"Düşünmeli ki, bir memleketin bütün maarif sistemini ıslah edeceksiniz. En pratik ve geçerli olan, önce en uygun hocayı bulmaktır. Bu da ancak hocayı yetiştiren yüksek okulu ıslah ile mümkün olur. Medrese de, medreseyi ıslah etmek için yapılacak programları uygulayacak hocaların yetişmesinin zorunluluğunu düşünmüş olacak ki, ilk önce medresenin üst seviyesinde mütehassıs ve uzman yetiştirmek üzere Medresetü'l-Mütehassısin'i açmıştı."[76] Burada Ulum-i Şer'iye şubesinin kısımlara ayrılmasında ilk sırayı sarf ve nahiv, ikincisini mantık ve meani almıştır.[77] Konumuzla ilgisi bakımından Medresetü'l-Mütehassısin Nizamnamesi'nde Madde 18 şöyledir:

"Medresetü'l-Mütehassısin'den talebe yetişinceye kadar geçecek olan dört sene zarfında ruûs imtihanı icra olunmayacak, cevami-i şerife ve Medaris-i hazıra sarf ve nahiv dersleri için muciz dersiamlardan olmak üzere Ders Vekâleti tarafından olmak üzere miktar-ı münasip zevat intihap ve tayin olunacaktır."[78]

Medresetü'l-Mütehassısin, medrese üstü bir ihtisas amacıyla kurulmuştu. Bundan altı ay kadar sonra 10 Zilkade 1332, 18 Eylül 1330 (1 Eylül 1914) tarihinde Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi, yepyeni ve kökten bir ıslahat yapmaya gidiyor. Mustafa Hayri Efendi (1284-1346/1867-1927), Şeyhülislam ve Evkaf-ı Hümayun Nazırı iken medreselerin ıslahı konusuna önem vermişti.[79] Bu süre içinde medrese ıslahatını gerçekleştirerek İstanbul medreselerini "Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi" adı altında birleştirmiştir.[80]

Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi, Muharrem 1333/ Teşrisani 1330 (1914) tarihinde derslere başlamıştır. Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye medresesi için tahsil süresi on iki sene olması kabul edilmiştir. Bu müddetin üç devreye ve medresenin üç kısma tefriki ve bunlara "Tali-i Kısm-ı Evvel", "Tal-i Kısm-ı Sani" ve "Âli" isimlerinin

---

[76] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.257 vd.
[77] Sebilürreşad, aded 286, cilt 11, s.418-419. 17 Rebiülahir 1332, 20 Şubat 1329 (Şubat 1914); Osman Ergin, age., I-II,126.
[78] Sebilürreşad, aded 287, cilt 12/11, 14 Rebiülahir 1332, 27 Şubat 1329 (Şubat 1914).
[79] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.259.
[80] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.283 vd.

verilmesi uygun görülmüştür.[81] Programına göre Arapça ile ilgili dersler ve saatleri şöyledir:

Kısm-ı Tâli

Dersler	Haftalık Saat-Sınıflar							
	Evvel				Sani			
	1	2	3	4	5	6	7	8
Lisan-ı Arabi:								
a.Sarf, Nahiv, Mükaleme	6	5	5	5	5			
b.Belagat, Vaz’						5	3	3

Kısm-ı Âli

Dersler	Haftalık Saat-Sınıflar			
	1	2	3	4
Edebiyat-ı Arabiye	2	2	2	2 [82]

Zikredilen bu programlar bir sene okutulmuş ve bunlardan edinilen tecrübeye dayanarak nizamnamenin yedinci maddesi gereğince derslerde tadilat yapılmasına lüzum görülerek 35 kişilik bir heyet, bütün âli ve tali kısımlarının programlarını yeni bir şekle koymuştur. Buna göre Arap diliyle ilgili derslerin durumu şöyledir[83]:

Kısm-ı Tâli

Dersler Haftalık Saat-Sınıflar

[81] Ceride-i İlmiye, 20 Zilkade 1332, 27 Eylül 1330, Islah-ı Medarise dair Nüsha-ı Fevkalade, Islah-ı Medaris Nizamnamesi’nin esbab-ı mucibe layihası, s.243-248; İlmiye Salnamesi, 652-657.
[82] İlmiye Salnamesi, s.664-666.
[83] Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, I-II, 127.

	Evvel				Sani			
	1	2	3	4	5	6	7	8
1.Sarf-Lügat	4	4						
2.Mükaleme ve Tatbikat-ı Arabiye	1	1	1	1	1	1	1	1
3.Nahiv			4	4				
4.Mantık					4	4		
5.Belagat					3	3	3	3
6.Vaz'					1			

Öyle görünüyor ki, Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi'nin getirmiş olduğu 1914 tarihli Medrese Islahatı, medresede yeni bir başlangıç teşkil edecek mahiyettedir. Üstelik bir sene sonra yapılmış olan program değişikliği onu daha mükemmel bir hale getirmiştir.[84]

ŞEYHÜLİSLAM MUSA KAZIM EFENDİ'NİN 4 Zilkade 1334-20 Ağustos 1332 (17 Ekim 1917) TARİHLİ NİZAMNAMESİ:

Muhammed Reşat'ın padişahlığı ve Sadrazam Muhammed Sait'in döneminde bir nizamname daha çıkarılmıştır. Bu nizamnameye göre Arapça öğretimindeki değişiklikler aşağıdaki gibidir [85]:

Kısm-ı Tâli

Dersler	Haftalık Saat-Sınıflar							
	1	2	3	4	5	6	7	8
Lisan-ı Arabi:								
a.Sarf, Nahiv, Mükaleme	6	5	5	5				
b.Belagat, Vaz'						5	3	3

[84] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.267.
[85] *Ceride-i İlmiye*, üçüncü sene aded 31, s.679.

Bir önceki programla kıyaslama yaptığımızda sarf, nahiv ve mükâleme ilgili olarak, beşinci sınıfta verilen beş saatlik ders kaldırılmıştır. Burada, sarf ve nahve dair bütün bilgilerin, oldukça kesif bir şekilde ortaokul seviyesinde verilmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır.

Musa Kazım Efendi'nin getirdiği 17 Ekim 1917 tarihli bu ikinci nizamnamedeki yenilikler iki maddede toplanabilir:

a.Lafız ve adlarla ilgilidir. Burada tarihi bir özentiyle eskiyi arayanları hoşnut edecek bir tutum sezinlenebilir. Mesela orta kısma İbtida-i Hariç, lise kısmına İbtida-i Dahil, doktora kısmına Mütehassısin yerine Süleymaniye adı verilmiştir ki, bunların ıslahat olma özelliği taşımadığı açıktır.

b.Esasla ilgili olan değişikliklerdir. Mesela önceki nizamnamede orta ve lise kısımları dörder sene iken, bu düzenlemede üçer seneye indirilmiştir. Aynı şekilde Âli Kısım da üç sene olmuştur, ancak buna karşılık Mütehassısin iki sene iken, Süleymaniye üç yıla çıkarılmıştır.[86]

Bu nizamnamenin gerekçesinde tez konumuzla ilgili olan bölümleri aktarmayı amaçlayarak bazı bilgiler vermek istiyoruz. Medrese-i Süleymaniye kürsülerinden, Edebiyat Şubesi'nde 3 adet Edebiyat-ı Arabiye kürsüsü bulunmaktaydı. Ayrıca Derecat-ı Selase Medarisi derslerinden Arapçayla ilgili olanlar ve saatleri şöyle sıralanabilir:

Dersler	İbt. Hariç	İbt. Dâhil	Medr. Sahn
1.Sarf-ı Arabî	1	1	
2.Lügat ve İştikak-ı Arabî	1	1	
3.Nahv-i Arabî		1	
4.Belagat ve Edebiyat-ı Arabiye			1
5.Lisan-ı Arabî		1	

[86] *Ceride-i İlmiye*, üçüncü sene aded 31, s.879; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.287.

Bundan başka İhzari sınıfların dersleri arasında, Lügat-ı Arabiye de bulunmaktadır. [87]

(1914-1917) üç sene içinde medresede yapılan ıslahatlar, çok büyük ve önemli gelişmelere imkân vermiştir. Diyebiliriz ki, son üç asır boyunca yaşanan başıbozukluk, dağınıklık ve köhnelik artık sona ermişti. Medrese, asırlar boyu aynı programın verdiği yorgunluktan kurtulmaya ve yeniden zinde bir hal almaya başlamıştı. Tabii bu arada kendi gayretleriyle yetişen mühim âlimlerimiz de olmuştur.[88]

2. Medreselerin Geçirdiği Aşamalar:

1457'de Fatih Sultan Mehmed tarafından temeli atılmış olan medreselerin uzun bir süre aynı sistemle devam ettiği bilinmektedir. Uzun bir süreyi içine alan bu dönemde yükselme ve duraklama ya da gerileme gibi dönemleri mevcuttur. 1914'ten itibaren, medrese için yepyeni bir sürece girildiğini ifade edebiliriz. Bu süreçte yeni bir sistem ve program devreye girmiştir. Artık bu yeniliği ve olumlu farklılaşmayı toplumun her kesiminden kişiler istemekteydi. Medrese mensupları da bunlara dâhildi ve aksayan yönleri sert bir şekilde tenkit kimselerden müteşekkildi.[89] Ulema, medresenin düzeltilmesi lüzumuna iyice kanaat getirmiş ve bununla ilgili girişimlerde bulunmaya çaba göstermişlerdir. Konuyla ilgili çeşitli yazılar yazmışlar, eserler telif etmişler ve detaylı program değişiklikleri önermişlerdir. Özellikle 1908 Meşrutiyet'inden sonra çok hareketli geçen bu dönemde ders saatleri, derslerin hangi yıllarda olacağını programlar teklif edilmişti.[90]

Medresede okutulan ilimlerin gereği gibi okutulmadığı tenkid konularındandı. Bu konuda en çok Arapça öğretimine hücum edilmiş ve genellikle bütün hücumların ağırlık merkezinde Arapça olmuştur. Bu amaçla yapılan tenkit iki yöndeydi:

a.Ders kitaplarının ve müellifinin yeterince anlaşılmasını sağlayacak Arapça bilgisinin verilememesi.

---

[87] *Düstur*, tertib-i sani, cilt 9/745-752; *Ceride-i İlmiye*, üçüncü sene, aded 31, s.879; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.287-292

[88] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.293.

[89] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.214.

[90] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.225.

b.Bu dilde yüksek edebi eser verecek Arapça öğretilememesi. Bu sebeple Kur'an ve hadisten gereken mana da anlaşılamamaktadır.

Hüseyin Atay, müsteşrikler kadar süratli Arapça öğrenilemediğini ima edenlerin olduğunu, ancak bu hususta bir yanılgının mevcut olduğunu ifade eder. Çünkü yabancıların özel hocalardan ders gördüklerini, medresede ise bir hocanın talebe sayısının 60 ile 30 arasında değiştiğini hesaba katmanın doğru karar vermede önemli olduğunu söylemiştir. Ayrıca medrese ulemasının, hiçbir müsteşrikten daha aşağı seviyede olmadığını, onların Arapça eser yazanlarına rastlamanın pek nadir olduğunu da dile getirmiştir.[91] Buna karşın elbette, Arapça tedrisatı ile ilgili ıslahı gerektirecek seviyede aksamaların olduğu ve bu bütünüyle medrese ulemasının kusursuz olmadığı da bir vakıadır. Çünkü alet ilimlerinden olan Arap dilinin bir gaye haline geldiği ve sadece bunu elde etmekle yetinilip yüksek ilimlerin ihmal edildiği de göze çarpan ayrı bir durumdur.

Bu arada Ziya Gökalp'in bizim konumuzla da ilgili bir önerisini burada zikretmek isteriz: Muhtasar metinler, şerh ve ta'likleri bırakıp asıl eserlere yönelmeyi veya ikisini birden yürütmeyi yararlı görüyordu. Her bilimin tarihi gelişim ve araştırma biçiminin, öğretimine eklenmesini de savunuyordu.[92]

Şerh ve haşiyelerle ilgili fikrini öne sürenlerden birisi de Hüseyin Hazım'dır. "Mutalaa-ı mahsusa" adı altında medrese ıslahatını destekler bir makale neşreder ve orada bu konudaki usulle ilgili görüşünü şöyle belirtir:

-Müderrisler ihtisaslaşmalı ve her müderris ihtisası olan ilmi okutmalı ki, böylece şerh ve haşiyelerden kurtulma imkânı hasıl olsun.[93]

Burada şerh ve haşiyelerin okutulmasının mahsurları olduğu ima ediliyor ve zannedildiği kadar yarar sağlamadığı ve bu sorunu giderecek yeni usullerin tespit edilmesi gerektiği vurgulanıyor. Önce hocanın yetişmesi ve bunun da derinliğine olmasının lazım geldiği anlaşılmaktadır. Okunan derste gereksiz ve faydasız bilgilerin tekrarından kaçmak ve zaman kazanmak için en mantıki yolun seçildiği bu

[91] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.225 vd.
[92] Gökalp, "Medreseler", Beysanoğlu N, age, 117 (Peyam Gazetesi, 2 Ağustos 1909'dan)
[93] Hüseyin Hazım, Beyanu'l-Hakk, aded 13, s.274-5, 4 Zilhicce 1326 (Aralık 1908).

metodik hususlardan, bugün de istifade edilmesi ve üzerinde durulması önemli bir konudur.

Okunan kitapların tekrar gözden geçirilmesi ve yeni derslerin konulması, Hüseyin Hazım'ın öne sürdüğü fikirlerdendi.[94]

Soru: MEDRESENİN ISLAHATININ GECİKTİLMESİNDE KASTEN ONU YIKMAK AMACI BULUNUYOR MUYDU?

Öğrencilerden birinin medreselerin vahim durumuyla ilgili sözlerini, bizim konumuzla da ilgili olması hasebiyle buraya aktarmak istiyoruz:

"Mesele kavaid ve mesaili zapt etmek mi? Ya da Arapçaya vakıf olmak mı, yoksa her ikisi de matlub mudur? İkisi de matlub ise, bu kitaplarla olmaz. On beş yirmi sene Arapça yazılmış kitapları okuyanlar şöyle dursun, hocalar bile mükemmel bir Arapçaya vakıf olamıyorlar. O halde okutulan kitaplarla maksat hâsıl olmuyor ve olamıyor… Esasen kitaplar mutlak bir ibareyle tertip edilmiş, falan zat şöyle dedi, falanca ona şu cevabı verdi, ben de şöyle dedim, gibi bir takım gürültülerle hiçbir şey hatırda kalmıyor. Okutulan kitapların ihtiyacat-ı zamaniyemizi temine kâfi olmadığını, ibareleri müşkül olduğundan talebe yekten anlayamadığını, belki kendilerine bir melal geldiğini ve bu hal devam ederse, telkinat-ı diniyede bulunacak adam kalmayacağını… dersiam efendiler düşünüp ıslahı cihetine tevessül etmeleri gerekir."[95]

Bu nizamname'nin büyük atılım ve ıslah getirdiğinde şüphe yoktur. Bugünkü öğretimin temellerini ihtiva ettiği görülüyor. Bu nizamname karşısında medresenin 1867'de kaleme aldığı rapordaki derslerini karşılaştırdığımızda, medrese programının veya tahsilinin milletin hayatında ne derece rol oynayabileceği veya hayat ihtiyacına ne derecede cevap vereceği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Medresenin aynı rapordaki ders programının Sıbyan Okulu'ndan sonra başladığı anlaşılıyor. Burada 1284/1867'de medrese âlimleri tarafından teşekkül eden 15

[94] Hüseyin Hazım, Beyanu'l-Hakk, aded 13, s.274-5, 4 Zilhicce 1326 (Aralık 1908).
[95] Talebe-i Ulum'dan Akşehirli Haşim, "Islah-ı Medarisve Esbab-ı İnhitatımız" S.R. 10/321-322 (Şaban 1331/ Temmuz 1913).

kişilik ilmi bir heyetin medreselerdeki öğretimin düzeltilmesi hususundaki bu raporda, dersler ve programları aşağıdaki cetvelde olduğu gibidir:

Yıl-Sınıf	Dersler ve Kitapları
I. Sabah:	Emsile, Bina, Maksud, İzzî (Sarf)
II. Sabah:	Avamil, İzhar (Nahiv)
İkindi:	Halebî (Fıkıh)
III. Sabah:	İzhar, Kafiye (Nahiv)
İkindi:	Halebî (Fıkıh)
IV. Sabah:	Kafiye (Nahiv), Îsâgôcî (Mantık)
…………	…………………………………
…………	…………………………………
XIV. Sabah:	Kadımir (Fizik), Celal (Kelam)
İkindi:	Tavzih (Usulu'l-Fıkh)[96]

Bu rapor bize üç noktayı açıklamaktadır:

1. Derslerin, ilimlerin ve kitapların sırasını, hangisinin hangisinden önce ve sonra okunduğunu, mesela Halebî bitince Mülteka, Mülteka bitince Muhtasar Me'ani okutulduğu,

2. Derslerin ve kitapların yıllara göre tayin edilmesi ve bölünmesi, hangi kitabın ne kadar zamanda okunup bitirilmesi gerektiği, mesela Bina'nın bir buçuk ayda bitirilmesi (madde 2), tasavvuratın ve tasdikatın üç sene okunacağı (madde 5) bildiriyor.[97]

3. Bütün tahsil on dört senede tamamlanıyor ve medrese tahsili böylece bitiyor. İhtisas veya başka tahsil raporda yer almıyor.

Hüseyin Atay, rapor hakkındaki görüşünü şöyle ifade ediyor:

[96] Bu rapor, Beyanü'l-Hakk dergisinin 18 Zilhicce 1324 (1908) tarihli 15. sayısında 322-324 sayfalarında yayınlanmıştır.

[97] Mübahat Kütükoğlu, XIX. asrın ortalarında sarf ve nahiv kitaplarından hangilerinin okutulduğunu tespit edemediğini beyan ediyor. Bkz. "İstanbul Medreseleri" Tarih Enstitüsü Dergisi, 279 Not 9, İst.1976-1977. Bu rapora göre ve bir de matbuata yani basılan sarf ve nahiv eserlerini tesbit ederek okunan kitapları tayin etmek mümkündür.

"Bu rapordaki ders programı ile Fatih zamanında tespit ettiğimiz ders programı kıyaslanacak olursa, aradaki büyük fark ve dört asır gibi büyük bir zaman aşımı da hesaba katılırsa, dört yüz sene sonra, dört yüz sene öncesinden daha geri ve çok daha düşük bir ilmi seviyeye inildiği görülür."[98]

3. Medreselerin Islahına Dair Çeşitli Görüşler:

1913'lerde cereyan eden tartışmalar şöyle maddelendirilebilir:

a. Medreseli müderrisler, artık medresenin mutlaka ıslah edilmesi gerektiğini kabul etmektedirler.

b. Medresenin öğretim sistemi ve metodunun, ortaçağın metoduna dayandığı ve bundan dolayı yapılan tedrisatın günümüzün ihtiyacını karşılayamadığı ifade edilmektedir.

c. Yalnız İstanbul'da 200 küsur müderrisin, medresenin ıslahı konusunda hemfikir olduğu dile getiriliyor.[99]

Medrese ulemasının görüşlerini şu şekilde açıklayabiliriz: "İşhadcılar" olarak ortaya atılan Beyazıt müderrisleri, ikinci bir beyan daha vermişler ve bu beyana şöyle bir başlık koymuşlardır: "Medreselerin ıslahı, mesail-i umumiyedendir" Buradan da anlıyoruz ki, medreselerin ıslahı yalnız medreselileri ilgilendirmemektedir. Aynı zamanda bütün milletin ve her sınıftan insanın bu konuda kafa yorması ve çözüm üretmesi gerekmektedir.[100] M. Şemseddin'in, İşhadcıların beyanatıyla ilgili güzel bir yazısı bulunmaktadır. Burada iyi yetiştirilemeyen neslin nelere sebep olacağını anlatmaktadır. Hüseyin Atay, bu yazının önemli bir kısmını kitabına almıştır.[101]

---

[98] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.191.
[99] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.249.
[100] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.247.
[101] Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.248 vd.

I. BÖLÜM
ABDURRAHMAN el-CAMİ, HAYATI ve ESERLERİ

I. ABDURRAHMAN el-CAMİ'NİN HAYATI

A. İsmi, Lakabı, Nesebi ve Ailesi:

İsmi, Nureddin Abdurrahman b. Nizâmuddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî'dir.[102] Asıl lakabı İmaduddin ve meşhur lakabı ise Nureddin'dir.[103] Daha çok "Molla Câmî" unvanıyla tanınır. Birinci divanının mukaddimesinde Câm şehrine nisbetle ve Ahmed-i Nameki-yi Câmî'nin (ö.536/1141) hatırasına saygının bir ifadesi olarak Câmî mahlasını aldığını söyler[104].

Abdurrahman el- Câmi, 23 Şaban 817'de (7 Kasım/Teşrin-i sani 1414) Horasan'ın[105] Câm şehrinin Harcird kasabasında doğdu. Müsteşriklerden Grangeret de Lagrange, onun meçhul ana-babadan doğduğunu söylemesine rağmen[106], el-Câmi'nin ailesi çok tanınmış ve hürmet gören bir aileydi. Ata ceddinden Muhammed Şeybani, Hanefi mezhebinin müessisi İmam-ı A'zam Ebu Hanife'nin yakın akrabası olmasından başka, bu mezhebin müçtehitlerindendi. Dedesi Şemseddin Muhammed Isfahan'dan Horasan'a göç etmiş ve burada İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybani (ö.189/ 805) neslinden gelen birinin kızıyla evlenmiştir. Bu evlilikten el-Cami'nin babası, Nizameddin Ahmed dünyaya gelmiştir. Şemsüddin Muhammed ve babası Mevlana Nizamuddin Ahmed vaktiyle Isfahan'ın Deşt kasabasında oturdukları için Deştî mahlasını almışlardı. Hatta el-Cami de, ilk şiirlerini bu mahlasla yazmıştı. Babası ve dedesi buradan ayrılıp önce Câm'a gittiler. Bir süre yerleştikten sonra oradan Herat'a taşındılar. Bu sırada el-Cami, yaklaşık 5 yaşlarındaydı.[107]

---

[102] Abdurrahman el-Cami'nin hayatını, Abdulgafur Lari ve Mir Alişir Nevai mufassal olarak yazmışlardır.
[103] Mevlana Ali Safi, Reşahatu 'Ayni'l-Hayat Tercemesi, İstanbul 1279, s.150.
[104] Abdurrahman el-Cami, Divan-ı Kamil-i Cami (nşr. Haşim Radi), Tahran 1341 hş./1962, s.290.
[105] Afganistan diye de zikredilmektedir. Câm şehri o zaman Horasan'a tabiydi. Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.8.
[106] W. Nassau Lees, Biographical Sketch of the Mystic Philosopher and Poet Jami , [Nafahat], Calcutta, 1859, s.1.
[107] Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.10

Kaynaklarda el-Cami'nin "Mevlana Muhammed" adlı şair, alim ve fazıl bir kardeşinin bulunduğu, tarih ve musiki dalında üstat olduğu zikredilmektedir. el-Cami de onun genç yaşta ölümü üzerine yazdığı mersiyede bu bilgiyi doğrulamaktadır.

B. Evliliği

el-Cami'nin ilk evliliği hakkında bilgi yoktur. Bir manzumesinden[108] onun aile fertlerinin hepsini kaybettiği, bu olaydan sonra bir süre yalnız yaşadığı anlaşılmaktadır. Daha sonra mürşidi Sa'deddin-i Kaşgari'nin büyük oğlu Hace Kelan'ın iki kızından biriyle kendisi, diğeriyle de Reşahat'ın müellifi Fahreddin Ali Safi evlenmiştir. el-Cami'nin bu evliliğinden dört çocuğu olmuştu. Bunlardan birincisi bir gün yaşamadan ve bir ismi olmadan ölmüş, ikincisi Safiyuddin Muhammed bir yaşında ve dördüncüsü Zahiruddin İsa da tahminen kırk günlük iken ölmüşlerdir. Ancak üçüncü oğlu Ziyaüddin Yusuf babasının ölümünü görmüştü.[109]

II. ABDURRAHMAN el-CAMİ'NİN İLMİ YÖNÜ

A. Talebeliği:

el-Cami, çok küçük denilecek yaşta ve babasının yanında ilim tahsiline başlar. Babası Herat'taki Nizamiye Medresesi'nde müderrislik için gittiğinda o, beş yaşlarında idi ve öğrenimine artık burada devam etti (823/ 1420). Babasının da ders verdiği bu medresede yaşaması, onu pek küçük yaşından itibaren bir ilim ve kültür dünyasına dahil etti ve böylelikle devrinin meşhur alimlerinden çeşitli ilimlerin tahsilini yapma fırsatını buldu. Öğrenim hayatı, Mirza Şahruh'un saltanat döneminde (1404-1446) geçmiştir. Herat'taki ders aldığı hocalar ve dersleri şöyledir:

(Soru: *Abdurrahman el-Cami, nasıl bir eğitim görmüştür*?)

1.Mevlana Cüneyd-i Usûli'den Arap dili ve edebiyatının temel eserlerini okudu. Önce Muhtasar ve Telhis ismindeki kitapları okumaktayken, kendisinden çok

---

[108] Abdurrahman el-Cami, *Divan-ı Kamil-i Cami*, s.789.
[109] Asaf Halet Çelebi*, Molla Cami*, s.40.

büyüklerin takip ettiği Mutavvel ile şerhlerini okumayı arzu etmiş ve kısa bir zamanda bu kitapları bitirmiştir.[110]

2. Ali es-Semerkandi. Bu zat, *Ta'rifat* ismindeki tasavvuf lügatının müellifi Seyyid Şerif el-Cürcani'nin öğrencisidir. el-Cami, onun derslerine devam ettikten 40 gün sonra, artık ondan ders almaya ihtiyaç duymamıştır.

3. Şehabeddin Muhammed el-Câcermi[111]. Teftazani'nin öğrencilerindendir. el-Cami, onun derslerine devam ederken, kendisinden ma'kule yakın iki şey öğrendiğini söylemektedir:

a.*Telvih* [112] kitabında, Hitabi'nin itirazlarından bazılarını reddetmesi,

b.Bir retorik meselesinin halli.[113]

el-Cami, daha sonra Uluğ Bey zamanında büyük bir ilim merkezi haline gelen Semerkant'a giderek orada dokuz yıl kaldı. Uluğ Bey Medresesi'nde ders aldığı müderrisler ve dersleri aşağıda belirtilmiştir:

1. Bursalı Kadızade Rumi (ö.841/ 1437). Uluğ Bey Medresesi'nde riyaziyyat derslerini almıştır. Bu üstadı hepsinden daha kuvvetli addediyordu. Bu zat, zamanının hakikat arayıcılarından kabul edilen önemli bir isimdi. Genç el-Câmi, bu zatla uzun münakaşalara dalarak, onu düşüncesinden vazgeçirip kendi görüş zaviyesine getirmeye muvaffak olmuştu. Kadızade Rumi de, el-Cami'nin istidadı hakkında çok olumlu kanaatlere sahipti.[114] O, el-Cami'nin yalnız mantıktaki hakimiyetini kabul etmekle de kalmıyordu. Kadızade Rumi'nin talebesinden Molla Ebu Yusuf'un anlattığına göre el-Cami, hocasının bir sürü astronomik hesaplarını da tashih etmiştir. Hatta *Mülahhas* ismindeki mühim eseri bırakan Çağmini'nin bu

---

[110] Asaf Halet Çelebi, *Molla Cami*, s.11.
[111] Asaf Halet Çelebi'nin *Molla Câmî* adlı eserinde "Câcurmi" şeklinde telaffuz edilmiştir. s.12.
[112] Sa'duddin Teftazani'nin eseridir. Bu kitab, (Sadruşşeri'a) Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbubi (ö.747/1368)'nin eseri olan Tenkihu'l-Usûl'ün şerhidir.
[113] Asaf Halet Çelebi, *Molla Cami*, s.12.
[114] (Asaf Halet Çelebi) a.g.e., ss.12-13.

eserine şerh yazmakla meşgul olan hocasını birçok cihetlerde tenvir etmiş ve hatırına getiremeyeceği mühim meseleler bulup çıkarmıştı.[115]

2. Mevlana Fethullah-i Tebrizi: Öte yandan bu zatın derslerinden de faydalanmıştır. (Bu isimlere dair kaynaklardan bilgi verilecek mi?)

"Çalışkanlığı, kuvvetli hafızası sayesinde daha bu sıralarda Herat'ın beş güzide âlimi arasına girmiş bulunuyordu. Onun Semerkand'ta Uluğ Bey medresesinde kaldığı oda, bugün de ziyaretçilere gösterilmektedir."[116]

"Keskin zekâsı, yeteneği, ilmi meseleleri anlatma gücü ve görüşünü çok açık olarak ortaya koyabilme kabiliyeti sayesinde herkesin hayranlığını kazandı. Kâşifî, Reşâhat'ta el-Cami'nin tahsiliyle ilgili hayret verici hatıralar nakleder. Ünlü astronomi alimi ve matematikçi Ali Kuşçu Herat'a gittiğinde, el-Cami'ye (ona) astronomiyle ilgili zor sorular sormuş, cevabını hemen alınca hayranlığını gizleyememiştir. Ali Kuşçu öğrencilerine onun hakkında "Kutsal ruhun, yaşadığına inanıyorum" demiştir. Ayrıca el-Cami ile riyazi meseleler üzerinde çalışmalar yapmış ve onu takdir etmeyi ihmal etmemiştir."[117]

B. Müderrisliği:

"18 Şaban 878 (8 Ocak 1474) tarihinde hac vazifesini bitirmiş olarak Herat'a döndü. Burada Sultan Hüseyin Baykara'nın kendisi için yaptırdığı medresede Arap dili ve edebiyatı, hadis ve tefsir dersleri okuttu."[118] Bu medrese ile ilgili bilgiler yeterli midir? Öte yandan el-Fevaid'le ilgili zeminin oluşması da burada ders verdiği sırada gerçekleşmiş olabilir.

İki öğrencisinin ismi bellidir:

1. Abdulğafur el-Lârî:

Mevlana Abdulğafur (ö.912 H.) olarak meşhurdur. Hocası Abdurrahman el-Cami, onu "Radiyyuddîn" olarak lakap vermiştir. el-Cami'nin öğrencilerinin en

---

[115] Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.13-14.
[116] Cami, Nefehat, çev.Sefer Malak, neşredenin girişi, s.13
[117] Ömer Okumuş, TDVİA, VII,94.
[118] Okumuş, TDVİA, VII,95.

mükemmeli ve en olgunu olduğu rivayet edilmektedir. el-Cami'nin bir çok eserini bizzat kendisinden okumuştur ve ondan çeşitli yönlerden istifade etmiştir. Eserleri, *Haşiye 'ale'l-Fevaidi'z-Ziyaiyye* ve *Haşiye 'ala Nefehati'l-Üns*'dür.

2. İbrahim b. Muhammed 'İsamuddin el-İsferaînî:

İbrahim b. Muhammed el-İsferaînî Arabşah (ö. 943 H.) Eserlerinden bazıları; *Haşiye 'ale'l-Fevaidi'z-Ziyaiyye*, *Haşiye 'ala Şerhi Adabi's-Semerkandî* ve *Haşiye 'ala Tefsiri'l-Beyzavî*'dir.[119]

C. Eserleri:

"Başlıca eserleri şöyledir[120]:

1. *Nefehatü'l-üns min hadarâti'l-kuds* (tasavvuf) : Nefehat'in Türkçe'ye biri Çağatay lehçesiyle (Alişir Nevai), diğeri Osmanlıca (Lamii Çelebi, ilaveli) olmak üzere iki tercümesi yapılmıştır.
2. *Heft Evreng* (Yedi mesneviden müteşekkildir: Silsiletü'z-zeheb, Salaman ve Absal, Tuhfetu'l-Ahrar, Subhatü'l-ebrar, Yusuf ve Zeliha, Leyla ve Mecnun, Hıred-name-i İskenderî)
3. Üç adet divan (*Fatihatü'ş-şebab*, *Vâsitatü'l-ikd*, *Hâtimetü'l-Hayât*)
4. *Şevâhidü'n-Nübüvve* (siyer)
5. *Levaih* (tasavvuf)
6. *Baharistan*
7. *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye* (Arap dili)"

III. el-CAMİ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM:

A. Döneminin Devlet Adamları:

"Zamanının İslam hükümdarları kendisine büyük itibar ve teveccüh göstermişlerdir. Hindistan Sultanı Babür, Fatih Sultan Mehmed, Sultan II. Bayezid

[119] Abdurrahman el-Cami, el-Fevaidü'z-Ziyaiyye, (th. Usame Taha er-Rıfa'i) Bağdat 1983, mukaddime s.54 vd.
[120] Cami, Nefehat, terc. Sefer Malak, neşredenin girişi, s.12

onun ilmine, edebine, takvasına hayran kalmışlardır.[121] Vefat ettiği zaman cenazesinde Herat padişahı Hüseyin Baykara da bulunmuştur."[122]

Bariz vasfı sadece büyük bir mutasavvıf şair veya zahir ve batın bilgilerinde eşsiz bir dahi olmakla kalmayan aynı zamanda insanlık faziletlerinin de mükemmel bir örneği olan bu Horasanlı şahsın hayat ve eserlerini realist bir görüşle belirtmek, el-Cami'nin doğru anlaşılmasına önemli katkıda bulunacaktır.[123] Bu, açık ve doğru konuşan âlimin, bu engin irfanlı şairin hayatının tetkiki ve eserlerinin mütalaası, gönül çekici bir ders, ahlakı terbiye eden, zevki harekete getiren bir konudur. Zengin şiirleri, felsefi ve tasavvufi eserleriyle derin ilmi meseleler üzerindeki te'lifleri şöyle dursun, Arap sentaksının en çetin kurallarını en ince teferruatına kadar şerh ve izah eden *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye fi Şerhi'l-Kafiye* adlı eseri İslam medreselerinde klasik ders kitabı olarak yakın zamanlara kadar okutulmaktaydı. *Baharistan*'ı, *Nefehatü'l-Üns*'ü, *Şevahidü'n-Nübüvve*'si, *Lemeât* şerhi gibi Şark İslam irfanının ana kaynaklarından sayılan eserleri, ilim ve fikir tarihinde önemli yer edinmiştir. Birçok sayılı Osmanlı bilginleri el-Cami'nin eserlerini senelerce şerh ve tercümeye uğraşmış, ona büyük bir hayranlık beslemişlerdir.[124]

Fatih Sultan Mehmet ve oğlu II. Bayezit gibi asrın kudretli sultanları ondan feyiz ve himmet almak için alçak gönüllülüğün türlü örneklerini verdiler. Çeşitli mezhep ve akideler taşıyan hükümdarlar, el-Cami'nin teveccühlerini paylaşmakta birbirleriyle yarışa girdiler. Fakat o bunların hepsini mütevazı bir istiğna ile karşıladı. Sade, tekellüfsüz bir irfan ve dervişlik hayatının temiz heyecanları içinde yaşadı.[125] O devir tezkirecilerinden Semerkand'lı Devletşah (Tezkiretü'ş-Şuara'nın müellifi), Sam Mirzay-i Safevi ile Habibü's-Siyer adlı eserin müellifi Hondmir gibi müelliflerden her biri, eserlerinde el-Cami'yi büyük bir saygı ile anmakta ve farklı yönlerden ele alarak onun yüce değerini belirtmektedirler. Son zamanlarda İran edebiyat tarihi üzerinde uğraşan Avrupalı tahkik ehli müelliflerin hepsi onun üstatlık mertebesini itirafta birleşmişlerdir. Hatta bunlardan birisi olan Edward G. Browne

---

[121] Feridun Bey "Münşeat"ında Sultan II. Bayezid'in Mevlana Cami'ye yolladığı iki mektubun sureti vardır.
[122] Cami, Nefehat, çev.Sefer Malak, neşredenin girişi, s.12
[123] Ali Asgar Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri* (çev. M. Nuri Gencosman), İstanbul 1991, s.10.
[124] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.9.
[125] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.9.

(1862-1925) şöyle diyor: "el-Cami, İran ülkesinde yetişmiş olan ölmez dehalardan biridir. Çünkü o hem büyük bir şair, hem büyük bir tahkik ehli, hem de ulu bir ariftir."

Bir başka muharrir de (Kapiten Nassau Les) el-Cami'nin yalnız şiir ve şairliği bakımından değil, belki ilmî faziletleri ve tahkik ehli olması yönünden de taşkın bir karihaya (düşünme gücüne) ve engin bir bilgiye sahip olduğu herkesçe teslim edilmiştir."[126]

Babürname müellifi ve Hindistan'da Gürganiler-Timur oğulları saltanatının kurucusu Zahiruddin Babür Şah, kitabında el-Cami'nin adını büyük saygıyla anmakla beraber: "Ona, kendi çağında zahiri ve manevi bilgilerde yetişebilen hiç kimse yoktu" diyor ve sözlerine ilave ediyor: "el-Cami'nin övülmeye ihtiyacı yoktur. Ancak onun yüce adını anmak, bizim için kutlu ve uğurlu bir vesiledir."[127]

el-Cami'nin eserleri arasında Sultan Ebu Said adına te'lif edilmiş bir kitap bulunmamaktadır. Bundan anlaşılıyor ki, Mevlana Cami Ebu Said'in sarayına intisap için henüz yol bulamamış, Sultan da onu layık olduğu derecede tanıyamamıştı. Halbuki Sultan Ebu Said'in 873 yılında öldürüldüğü sıralarda, el-Cami 56 yaşına varmıştı.[128]

Habibü's-Siyer sahibi, Hüseyin Baykara hakkında şöyle diyor: "Büyük seyitlerle İslam alimlerini ve zamane fazıllarını, yüksek belagatte şiir söyleyen şairleri korumak hususunda asla gaflet ve ihmal göstermezdi..... Gönül çekici büyük saraylar, yüksek binalarla şehirleri süslerdi. Bağlar bostanlarla ağaçlı ve çiçekli bahçeler tarh ettirmeyi kendine başlıca bir vazife bilirdi. Sam Mirza Tuhfe-i Sami adlı nefis tezkiresinde Hüseyin Baykara'ya dair şöyle ifade etmektedir: "Sultan Hüseyin Mirza, adaletli ve uyruk sever bir padişah idi...O hayır kurumları açtırmak, ilim adamlarını, talebeyi kayırmak, zamanında vazifeli olan on iki bin alimin günlük ihtiyacını sağlamak, memleketi bayındırlaştırmak, halkın refahını düşünmek, hüner sahiplerine ve şairlere riayet göstermek gibi faziletleriyle ölçülebilir. Hakikatte Alişir

---

[126] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.13 vd.
[127] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.13.
[128] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.36.

gibi bir kölesi ve Mevlana Cami gibi bir meddahı olan kimsenin ne methiyecilerin övmesine ve ne de tarihçilerin tavsifine ihtiyacı vardır."[129] Bu şiir sever ve şair padişah zamanında el-Cami gibi Allah vergisi bir dehanın en uygun inkişaf imkanları bulunmasına ve onun feyizli kaleminden en nefis manzum ve mensur eserler çıkmasına hayret edilemez.[130] Bir keresinde el-Cami'nin gönderdiği bir gazele Hüseyin Baykara şu şekilde karşılık vermiştir:

"Senin yüzün ışığı o meclise çerağ olmadıkça zevk ve işretini düşünenlerin derneğine meclis demek yaraşmaz."

"Saltanat tahtı, şahlık atlası kuru gürültüden başka bir şey değildir. Dervişlerin feragat köşesi, tozlara bulanmış hırkası belki daha hoştur."

"Hüseyni gibi harabat şeyhinden bir kadeh arıyorum. Çünkü Cami'nin kadehindeki inciler bağrı yanıkların yakut renkli şarabıdır."[131]

el-Cami'nin Münşeat mecmuasında (derlenmiş mektuplarında) yirmi bir parça mektup vardır ki, bunları Sultan Hüseyin Baykara kaleme almıştır. İhtimal ki, bunlar el-Cami'nin kendisine yazdığı mektupların cevabıdır. Sultanın çok defa bir harbe gitmek veya bir sulh müjdesi vermek için derhal Herat'a bir ulak göndererek el-Cami'ye mektuplar yolladığı anlaşılıyor. Hüseyin Baykara, zamane aşıklarının ahvalinden bahseden Mecalisü'l-Uşşak adlı kitabında 55. meclisi el-Cami'nin vasfına ayırmıştır. Üstadın âşikâne hallerini ve gazelleriyle hikayelerini burada nakletmektedir: "Yüceliğinin derecesi sözle ifade edilmeyecek kadar yüksek olan Mevlana Cami, zahir ve batın bilgilerinde çağının biricik alimi idi…. Eserlerinde, büyük mutasavvıflardan Muhyiddin-i Arabî ile Konya'lı Şeyh Sadreddin'in yolunu tutmuştur…."[132] el-Cami de hemen pek çoğu bu padişahın devrine rastlayan eserlerinde onun adını anmaktadır. Mensur eserlerinden Baharistan, Risale-i sağir der Muamma ve manzum eserlerinden Silsiletü'z-Zeheb'in birinci cildiyle Subhatü'l-

[129] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.38.
[130] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.39.
[131] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.40 vd.
[132] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.44.

Ebrar, Yusuf ile Züleyha, Leyla ile Mecnun, Hurdname-i İskenderi (mesnevilerinin sonuncusudur) gibi bütün mesnevilerinde onun adını anmakla söze başlar.[133]

Timuroğulları

Bu şehzadeleri vahşi ve yabani sanmamalıdır. Bunlar şehirlerde yaşayan, hoş meşrepli ilim meraklısı idiler. Güzel sanatları yalnız övünmek ve gösteriş için değil, belki sırf sanatseverlik gayretiyle korurlardı. Aralarındaki muharebeler biraz duraklayınca kütüphaneleri düzenlemeye ve doldurmaya çalışırlar ve şairlerin divanlarını toplarlardı. Bir çokları bizzat kendileri de şiir söylerlerdi; eserleri o çağlardaki şairlerden daha üstün bir değer taşırdı. Sultan Hüseyin Mirza küçümsenecek bir şair değildi. Hatta Farsça ve Arapça şiir söylemekte el-Cami ile rekabet ederdi. Bunlar yalnız kitap toplamakla kalmadılar; kendileri de eser yazdılar.

B. el-Cami ve Çağdaşı Devlet Adamları:

Bu kısımda hicri Dokuzuncu yüzyılda meydana gelen edebi eserlerle el-Cami'nin eserlerinin te'lifinde kuvvetli bir amil olan büyük devlet adamlarından kısaca bahsedilecektir:

1. Emir Alişir:

Emir Alişir, önce saltanat mühürdarlığı vazifesiyle saraya alındı. Son derece cömert ve tok gözlü olması, dünya hırslarından, mevki düşkünlüğünden uzak kalması, devlet işlerinde tarafsız hareket etmesi dolayısıyle sultan ile şehzadelerin sevgi ve güvenini kazandı. Pek yüksek bir mevkii tuttu. Vezir olmakla birlikte Esterabad vilayetinin tımar ve idaresi de kendisine bırakılmasına rağmen o, sükûn ve feragat köşesine çekilerek edebiyat mütalaasıyla vakit geçirmeyi geçici dünya mesnetlerinden daha hayırlı buldu. el-Cami'nin irşadıyla Nakşibendiye tarikatine girerek tasavvuf yolunu tuttu. Bu tarikatten aldığı feyiz ve neşe ile yaptığı hayırlı işlerin sayısı hesaba gelmez. Alişir, bizzat mahir bir musiki üstadı, sanatkar bir ressam idi.[134]

---

[133] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.44.
[134] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.49 vd.

Bu dönemde ilim ve edebiyatın fazla itibar kazanmasında ve bu çağda büyük edebi eserlerin meydana gelmesinde hele bunlar arasında irfan ve edebiyat semasının parlak birer yıldızı olan el-Cami'nin kaleminden çıkmış değerli eserlerin her tarafta yayılmasında sultanın en nüfuzlu veziri büyük Emir Alişir Nevai'nin edebi ve ahlaki faziletleriyle şahsi servet ve kudretinin büyük yardımı olmuştur.[135] Emir Alişir nazarında el-Cami'nin mevkii hem dostluk ve sevgi bakımından hem de üstatlık ve şakirtlik ilgisi yönünden pek yüksekti. Üstat da manzum ve mensur eserlerinin birçoğunu bu vezirin teşvik veya arzusuna uyarak yazmış, bütün eserlerinde onun adını saygı ile anmıştır. el-Cami'nin, H.875'ten 898'e kadar süren ve ömrünün dörtte birine varan müddet içinde meydana getirmiş olduğu eserlerin hemen hepsi Alişir'in yüksek saygı ve teşviklerinin mahsulüdür. Büyük şairin 898 hicret yılında ölümünden sonra Emir Alişir üstadına uzun bir ağıt ile terkib-i bend tarzında yedi kupleden ve yetmiş beyitten ibaret uzun bir şiir yazdı. Bunlardan başka Hamsetü'l-Mütehayyirin adlı kitabını da el-Cami'ye armağan etmiştir. Bu kitapta kendisini el-Cami'nin ölümünden dolayı en çok taziyeye muhtaç görmektedir.

"Ali Şir, tarih, edebiyat ve lisanda söz sahibi idi. Türkçe ve Farsça şiir yazmasının yanında Arapça'yı pek iyi öğrenmişti. Şiirlerini Türkçe ve Farisi yazdığı için Züllisaneyn (iki dil sahibi) ismiyle tanınır. Meşhur alim Molla Cami onunla şiir sohbetleri yapardı. Molla Cami, İran insanının yetişip aydınlanması için eser yazarken, Ali Şir Nevai de ona paralel olarak Türk insanının yetişmesi için çalıştı. Gerçekte her iki edebiyatçı ve alim de, inanç ve fikir yönünden aynı şeylere yer vermişlerdir."[136]

el-Cami Zamanında Doğu İran ve Hükümdarları:

2. Karakoyunlu Cihanşah (H.841-872)

el-Cami, zamanının bazı devlet büyüklerinden ve ileri gelenlerinden önemli seviyede alaka ve yakınlık görmüştü. Hicri dokuzuncu yüzyılda İran'ın doğu bölgesi halkı Sultan Ebu Said ve Hüseyin Baykara'nın idaresi altında mesut ve bahtiyar bir hayat sürerken Batı İran'da da Karakoyunlu Cihanşah, Akkoyunlu Uzun Hasan ve

[135] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.47 vd.
[136] http://www.dersimizforum.com/index.php?topic=2593.30, Ekim 2007

oğlu Yakub kudret ve şevketle saltanat sürüyorlardı. el-Cami'nin bu padişahlarla da dostluğu son derece sağlam ve kuvvetli oldu. Bu durum hem tarih ve siyer kitaplarında zikredilmekte, hem de el-Cami'nin eserlerinden anlaşılmaktadır.[137]

Bir seferinde Cihanşah divanını el-Cami'ye göndermiş, o da çok güzel bir kıt'ayı ona armağan yollamıştır:

-Sözün kısası, ilim sığınağı ve irfan yuvası olan Şah'ın ilham hazinesinden

-İçi mücevher hokkasını andıran gerçek incilerle/incelerle dolu mübarek bir kitap geldi.

-Bu nükte onun tam kanıtı olmuştur. Nasıl ki, şahların sözü, sözlerin şahıdır, derler.

-Ben şahın sözlerinin vasfında acizim. Hatıram (hafızam, dimağım) onun medhine nasıl yol bulabilir?[138]

el-Cami, Cihanşah'ın kendisine gönderdiği divana gereği gibi ihtimam göstermiş ve onun için iltifatkar dizeler sıralamıştır. Cihanşah aynı zamanda el-Cami'ye birtakım hediyeler de göndermiş ve onun gönlünü hoş tutmayı amaçlamıştır. Bu hediyeleri aldığına dair Cihanşah'a gönderdiği başka bir mektup daha mevcuttur.[139]

3. Akkoyunlu Uzun Hasan (871-883 H.)

Uzun Hasan Bey, Tebriz'de saltanat tahtına yerleştikten sonra 878'de, el-Cami Hicaz seferinden dönmüştü. Tebriz'de sultanın huzuruna kabul edildi. Bu durumdan Reşahat-i Ayni'l-Hayat'ta şu şekilde bahsedilmektedir: "(Tebriz'de) Büyük hürmet ve ikramlarla, onu hazırlanmış olan güzel bir yere indirdiler. el-Cami, Hasan Bey'le mülakatta bulundu. Hasan Bey, misafirine son derece saygı ve hürmet gösterdi. Padişahlara yaraşan armağanlar verdi. Tebriz'de kalması için çok rica ve

---

[137] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.53.
[138] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.54 vd.
[139] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.56.

ısrarda bulundu. Fakat el-Cami, pek yaşlı olan annesinin ziyaretine gideceğini bahane ederek Horasan'a yollandı.[140]

el-Cami'nin münşeatı arasında Hasan Bey'e yazmış olduğu bir mektup görülmektedir. Hasan Bey'den sonra yerine geçen oğlu Yakub Bey'in son günlerine kadar da Horasanlı Üstad ile Azerbaycan hanedanı arasındaki dostluk bağları pek sağlam kaldı.[141]

4. Sultan Yakub Bey (H.884-896)

el-Cami'nin divanında Sultan Yakub Bey'e yazılmış türlü öğütler ve felsefi nasihatlerle dolu bir kaside vardır. Bundan bazı parçalar şu şekildedir:

-Nursuz kalınca alimin ilmi cehalet karaltısı olur. Karanlık gecede meclisi insan ışığıyla aydınlat.

-Bir şey isteyeceksen, ehlinden iste. Narı nar ağacından toplayabilirsin, karaağaçtan değil.[142]

-Sekiz cennet de bayındır birer evdir. Onların bahası ancak kırık gönüller yapmakla ödenir.

el-Cami, Silsiletü'z-Zeheb adlı mesnevisinde Sultan Yakub'un güzel siyasetiyle, mazlumları okşamak, zulmü kaldırmak hususundaki himmetlerini anarken onun ölümünden acı duyduğunu söyler.[143] Ayrıca Sultan Yakub adına, müstakil bir mesnevi de kaleme almıştır ki, bu da Selaman ve Ebsal adlı eserdir. Kitabın başında ve sonunda bu padişahın adını büyük bir saygı ile tekrar etmiştir.

4. Osmanlı Sultanları ve el-Cami

İki Osmanlı padişahının adları, el-Cami'nin eserlerinde görülmekte ve Cam'lı üstad ile bu sultanlar arasındaki dostluk bağlarının derecesi pek güzel

---

[140] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.59.
[141] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.57.
[142] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.60 vd.
[143] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.61.

anlaşılmaktadır. Birincisi Fatih Sultan Mehmet Han (H. 858-886) ve ikincisi Sultan Bayezit Han (H. 886-918)'dır.

Feridun Bey Münşeatı'nda II. Bayezit Han ile Abdurrahman el-Cami arasında karşılıklı yazılmış iki mektup vardır ki, bu vesikalarda Sultan Bayezit'in Mevlana Cami'ye karşı gösterdiği yüksek saygı ve ikramın derecesi anlaşılmaktadır. Sultan Bayezit bu mektuplarla birlikte el-Cami'ye yüklü bir miktar altın da göndermiştir.[144]

Sultan Bayezit'in el-Cami'ye mektubundan bir beyit:

> *"Şüphesiz ki gidip gelen haberciler ve elçiler vasıtasıyle de olsa birbirimize karşı bayağı merasimden uzak, sevgilerimizi ve yalnız hadiselerin dış yüzünü gören gafil gözlerden ırak, samimi temennilerimizi sunmak vesilesiyle kutsal sohbetimizden (sohbetinizden?) faydalanmak gerekli görüldü."*[145]

Yine bu mektuptan bir şiirin devamı şöyledir:

> *"Umarım ki, her zaman aramızda Allah vergisi olan gerçek sevgi ve itimat havası estikçe irfan saçan kalemlerin mis kokulu kâkülünü okşayacak, onu harekete getirecektir. Daima irşadınızın sayesi, doğru yolu arayan taliplerin başları üzerinden eksik olmasın."*[146]

> *"Biz gönül safasını onda aradık, güzel bir vesile ile ona bağlanmak arzusunu kalbimizde taşıdık."*[147]

Sultan Bayezit'in ikinci mektubundan bir bölüm:

> *"Nimetleri ve saltanatı sonsuz olan Allah'a hamd olsun ki, bu gerçek sözler bizim mutlu ve uğurlu düşüncelerimizin ifadesidir."*[148]

el-Cami'nin divanında, Rum Kayseri (Osmanlı padişahı) Fatih Sultan Mehmed'e hitaben yazılmış mesnevi tarzında bir kıt'a mevcuttur. Bunda sultanın yaptığı fetihlere işaret edilmektedir.[149] el-Cami, Hicaz seferinden sonra İkinci Bayezit adına, *Silsiletü'z-Zeheb* adlı mesnevisinin III. cildini telif etmiştir.

---

[144] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.70.
[145] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.71.
[146] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.71 vd.
[147] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.71 vd.
[148] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.75.
[149] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.79.

Ç. el-Cami'nin İlmi Şahsiyeti ve Kendisinden Sonrakilere Etkisi:

Zamanının en büyük astronomlarından biri olan ünlü matematik ve astronomi alimi Ali Kuşçu (ö.879/1474) Herat'a gittiğinde el-Câmi'ye astronomiyle ilgili zor sorular sormuş, cevabını hemen alınca hayranlığını gizleyememişti. Onunla riyazî meseleler üzerinde çalışmalar yapmış ve kendisini takdir etmişti. Halli müşkül olan bazı astronomik meselelerin çözümünü el-Cami'ye teklif ettiği zaman, onun bunları inanılmaz bir sür'at ve kolaylıkla yaptığını hayretle görmüştü.[150]

Keskin zekası, yeteneği, ilmi meseleleri anlatma gücü ve görüşünü çok açık olarak ortaya koyabilme kabiliyeti sayesinde herkesin hayranlığını kazandı. **Kaşifi *Reşahat*'ta** el-Câmî'nin tahsiliyle ilgili hayret verici hatıralar nakleder. Hocalarına karşı daima istiğna gösteren, münakaşalarının neticesinde onları kendi mantığını, görüşünü kabule mecbur eden el-Cami, bu konuda şunları ifade etmiştir:

> *"Şunu iyice anladım ki, beni okutan hocalarımın hiç birisi benden üstün değildi. Münakaşalarımda daima onları mağlup edebildiğimi anladım. Bunun için talebenin hocasına karşı olan mecburiyetlerinden hiç birisi bana ait değildir. Eğer ben birisinin talebesi isem, o da ancak bana dilimi öğreten babamdır."*[151]

Uzun uzun düşünmeyi ve tabiata seyre dalmayı da ihmal etmezdi. Fıtratı itibariyle iyi bir şairdi. Aristokrasiye karşı istihfafkar, zamanının skolastik ilmine ve alimlerine karşı alaycı davranmaktan çekinmiyordu. Ekser zamanlar münzevi bir halde tabiatı seyretmekten zevk duyan el-Cami, gençliğinde gece gündüz, sadece ilim ve mütalaa ile uğraşmıyordu. Tatil günlerini zevk ve neş'e ile geçirmesini pekala bilir ve ekseriya dağlarda, kırlarda gezinmekten zevk alırdı. Zekası o kadar keskindi ki, çoğunlukla derse gireceği sırada arkadaşlarından birinin kitabını alır ve bir kere göz gezdirdikten sonra, o derste neticede muallimini ilzam edecek münakaşalara dalardı. O yalnız bir şair ve alim değil, muhakkak ki bir dahiydi. Bunu kendisi de

---

[150] Asaf Halet Çelebi, *Molla Cami*, s.14.

[151] Safi, *Reşahat*, s.170; W. Nassau Lees, *Biographical Sketch of the Mystic Philosopher and Poet Jami* , s.4.

anlıyor ve duyduğu tefahürü açığa vurmaktan geri kalmıyordu.[152] Bu durumu şöyle dile getirmiştir:

> *"Ben gençliğimde de hiçbir zaman tenezzüle ve zillete katlanmazdım; hatta Kadızade Rumi ve Khace Ali Semerkandi atla yürüdükleri halde, Semerkand ve Herat'ın istidatlı ve fazıl kimseleri yanlarında yaya giderlerdi, fakat ben hiçbir zaman onlara uymazdım. Talebenin adeti olduğu gibi, onların kapılarına da gitmezdim."*

Muhakkak ki, onun seciyesinin bu yüksekliği ve istiğnası müsbet ilimler ve gramer, rhetorique gibi lisan bahisleriyle uğraşan alimlere idi. Henüz tasavvufa aşina olmamış ve mürşid-i kamil مرشد كامل (guide spirituel) bulmamıştı.[153] Nihayet Herat'ta meçhul birisine aşık olmuş, kısa bir buhrandan sonra bu duruma galip gelme mecburiyeti duyarak Semerkand'a kaçmıştı.[154]

"Bazıları da el-Cami'deki ilmi temayüzü şöyle açıklamaktadırlar:

> *"Mevlana Cami'de tecelli eden ilim, Hâcegân- Nakşî Büyükleri yolunun ilme ilim, akla akıl katan feyzinden gelmektedir."*[155]

Gerçekten Mevlana Cami hazretlerindeki ilim, "kisbi" tabiriyle ifade edilen, çalışılarak, uğraşılarak elde edilen bir şey değil, "Vehbî" dedikleri ruhani bir feyiz eseri…"[156]

D. Mistik Hayatı:

"Nefehatü'l-Üns'ün müellifi, Mevlana Nureddin Abdurrahman –İbn Ahmed- Cami hazretleri, H.817/M.1414'te Türkistan'ın Herat bölgesinin "Câm" şehrinde doğmuştur. Nakşibendi tarikatının kurucusu Şah Bahauddin Nakşibend hazretlerinin müridi ve halifesi olan Şeyh Sa'deddin Muhammed Kaşgarî'ye intisap ederek tasavvuf yoluna girmiş ve büyük manevi derecelere yükselmiştir."[157]

---

[152] Asaf Halet Çelebi, *Molla Cami*, s.14-15.
[153] Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.16.
[154] Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.17.
[155] Bunu kim söylemiştir?
[156] Mevlana Ali b. Hüseyin Safi, *Reşahatü'l-'Ayni'l-Hayat*, öz.Necip Fazıl Kısakürek, İstanbul 1971, s.170.
[157] Nefehat, neşr. Mehmet Şevket Eygi, çevr.Kamil Candoğan, Sefer Malak, s.11

Genç yaşta döneminin bütün ilimlerine vakıf olmasına rağmen bu ilimler Câmî'yi tatmin etmedi. el-Cami, kendisini huzur ve sükuna götürecek yegâne şeyin tasavvuf olduğunu anlıyordu. Semerkand dönüşünde Nakşibendi şeyhlerinden ve zamanının büyük mistiklerinden Sa'deddin-i Kaşgârî'ye intisap etti. Kaşgârî bir gece rüyasına girerek: "Git kardeş, sana lazım olan sevgiliyi bul!" demişti. Bu rüya ile fevkalade sarsılan el-Cami, evvelce birkaç kere gördüğü bu mutasavvıfı bulmak üzere derhal Horasan'a hareket etmişti. Kaşgârî, el-Cami'nin kendisine böyle heyecan ve iştiyakla koşup geldiğini görünce: "Bugün tuzağımıza bir doğan kuşu düştü" diye güldü.[158] Zahiri ilim yolundan gelen böyle bir dehanın bütün elde ettiklerini feda edip başını manevi kemal eşiğine koyması, müthiş söylentilere yol açıyor. Söylenen söylenene: "Beş yüz yıldır Horasan toprağının bir eşini yetiştiremediği bir ilim erini, Mevlana Sa'deddin Kaşgârî, bir nazarda yolundan aldı!"[159]

Kaşgârî'nin manevi hükmü ve irşadı altına giren eski mağrur ve serazad el-Cami, şimdi tamamiyle en şiddetli bir tasavvuf hayatının icab ettirdiği riyazetlere ve nefs mücahedesine girmiş, halktan son derece çekinip kaçmaya başlamış, hatta bir zaman büsbütün lakırdı konuşamaz olmuştu. Ancak çilesini doldurduktan sonradır ki, halkla münasebete girişebiliyor. Fakat bu defa da başka bir hal… Halkın konuştuğu dili unutmuş gibidir. Hemen hemen kimseyle arasında müşterek mefhum kalmamış gibi bir şey… Öyle bir âlemde uçmaktadır ki, oranın mücerret tecellileri önünde müşahhas lisan iflasta, hatta korkunç bir gaflet ifadesi içindedir. Ancak iki ayrı şahsiyet halinde, birini kendisine, öbürünü halka verip nefsine cebretmek yoluyla onlara hitap edebiliyor.[160] Bununla beraber yalnız el-Cami, üstadının tesiri altında kalmış değildi. Aynı hal bilmukabele üstadın da müridinin tesirine maruz kalması ile görünüyordu. Bir kasabaya kısa bir süreliğine çekilen el-Cami'ye yazdığı mektupta bu görülmektedir.[161]

Sa'deddin Kaşgari'nin ölümünde (895/ 1490) uzunca bir mersiye kaleme alan el-Cami, onun vefatından sonra (860/ 1456) halefi Hâce Ubeydullah Ahrâr'a

---

[158] Asaf Halet Çelebi, *Molla Cami*, s.18.
[159] Safi, Reşahat, s.171 vd.
[160] Safi, Reşahat, s.172.
[161] Asaf Halet Çelebi, *Molla Cami*, s.19.

bağlandı. Onunla birkaç defa görüştü ve mektuplaşmak suretiyle kendisiyle sürekli temas halinde oldu. Ubeydullah Ahrar'ın el-Câmî üzerindeki tesirinin diğer nakşî şeyhlerinden daha fazla olduğunda şüphe yoktur. Onun namına armağan ettiği *Tuhfetü'l-Ahrar* adlı mesnevisinden Nakşibendiye tarikatına girdiğini tam bir açıklıkla belirttikten sonra ilk önce yüce kutup ve bu tarikatin yeniden kurucusu olan Hoca Bahaüddin Ömeri Buhari'yi şu sözlerle övmektedir: "Dinin başına değer tacını o koydu. Din kapısından heva ve heves kilidini o açtı."[162]

el-Cami'nin mistiklere karşı olan bağlılığı çocukluğuna ait çok eski hatıralardan geliyordu. Daha beş yaşındayken Hace Muhammed Parsa'yı görmüş; bu zat el-Cami ile ilgilenmiş ve ona şekerler vermişti. Devrin mistiklerinden Fahruddin Luri (Laristani) de küçüklüğünde onunla ilgilenmiş ve el-Cami kendi hayatında ona pek fazla ehemmiyet vermiştir. Muhyiddin Arabi'nin tesirinde olduğunu söyleyen Hace Burhanüddin Ebu'n-Nasr Parsa ve Şeyh Bahaüddin Ömer'in etkisinde kalmıştır. Ayrıca Hace Muhammed Kusevi ve Mevlana Şemsüddin Muhammed Esed de el-Cami'nin görüştüğü mistikler arasındadır.[163] Bu üstadlardan Hoca Şemsüddin Muhammed, Muhyiddin Arabi hazretlerine fevkalade bağlı ve Tevhid anlayışında onunla berabermiş. Tevhid ilmini minber üzerinden öyle talim eder ve en girift manaları öyle çözermiş ki, anlayabilmek için yüksek bir mertebede olmak gerekir ve kimsede en küçük itiraz tavrı görünmezmiş. Bazen vecd esnasında kendilerine derin bir vecd kaplar, hatta çığlık kopardığı olurmuş. Bu hal dinleyenlere de sirayet edermiş.[164]

Cami'nin mistik hayatını tetkik ederken, dikkat etmemiz lazım gelen bir nokta vardır ki, o da üstadları olan mutasavvıfların hemen hepsinin Muhyiddin Arabi ile meşgul olmaları ve onun mektebine sâlik bulunmalarıdır. XIII. Asırdan itibaren İslam fikir dünyasında Muhyiddin ve Mevlana ile Şark ve Garb mekteblerine ayrılan mistik, taraftarları arasında evvela bir anlaşamamazlık vücuda getirirken sonraları iki

---

[162] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.20.
[163] Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.20-21.
[164] Safi, Reşahat, s.175.

görüş noktasını birleştiren yahut birisine daha çok meyyal olduğu halde, diğerini de karıştıran mutasavvıflar zuhur etmeye başlamıştı.[165]

Pantheisme'den ziyade Malbranche'ın Pananthéisme akidelerine daha çok benzeyen Muhyiddin'in tasavvufu ile, تجلي ye ehemmiyet veren ve tasavvufta esas olarak ezeli aşk fikrini şi'ar edinen Mevlana'nın mistik akideleri birbirine muhalif olmasa da, ikisinin de meşrebleri şüphesiz başka bir yoldan yürüyordu. Muhyiddin, daha hür ilim ve felsefe muhitinde fikirlerini daha açık söyleyebiliyor ve akideleri, ilim halinde tedvin imkanını bulabiliyordu. Mevlana'da vuzuhlaşan ikinci görüş, onu bir felsefe mektebinden daha yumuşak şekle sokuyor ve fikri şiir haline getiren aşk ve tecelliye sevk ediyordu.[166]

Molla Cami, birinci planda gelen mütefekkir şairlerden olmak üzere bu kısma dahildi. Devri, tasavvufun İslam dünyasında en geniş bir mikyasda yayıldığı bir devirdi. Orta zaman kapılarını yeni kapıyordu. Ve Şark tefekkürü henüz inhitat ve izmihlale başlamamıştı. Fikir hürriyetini terviç eden mistik teşekküller, muhtelif İslam memleketlerinde kökleşmiş bulunuyordu. Muhyiddin ile beraber Mevlana'nın bütün Yakın Şark'a yayılan şöhreti onda da çok müessir olmuştu.[167] Cami'nin Muhyiddin'i tetkik ve tahlil ettiği kitapları şunlardır:

1.رساله وجود

2.شرح فصوص الحكم

Mevlana'ya olan hürmetini ve hayranlığını gizlemediği eseri de مناقب حضرت مولوي adlı risalesidir. Esas itibariyle vahdeti vücud mektebine ehemmiyet vermekle beraber contemplation ve tecelliye de yer verdiği anlaşılıyor; bu itibarla Cami, her iki mektep arasında bir mutavassıt vaziyetindedir.[168] Cami'yi iyi anlayanlardan Henri Massé: "O, akidelere tabi olmamış, bilakis akideleri kendine tabi etmiş ve mutedil

[165] Çelebi, *Molla Cami*, s.41.
[166] Çelebi, *Molla Cami*, s.42.
[167] Çelebi, *Molla Cami*, s.42-43.
[168] Çelebi, *Molla Cami*, s.43.

tasavvufu şiirlerine nakletmiştir. Celaleddin Rumi'de bir vecd girdabına tutulan mistizm ve şiir bir tek şeydir. Cami'de ise, mistik ismi altından daima müellif çıkmaktadır." diyor.[169]

Abdulğafur Lari'den naklen Reşehat'ta şu şekilde zikredilmektedir: "Mevlana Cami hazretlerinin hatırı şerifleri tariki icmalden ise de, kesretde vahdet müşahedesine mâilrek idi; ana مشاهده تفصيلي derler ve buyururlar idi ki: "Her gâh ki kendümü mertebei icmalde tutam; mağlub olurum."[170] Ben el-Cami'nin şiirinde, el-Cami'den ziyade mücerredi görüyorum; çünkü bir kere bu contemplation'a daldıktan sonra eşyanın çerçevesi de gevşiyor ve o zaman eşya ile müellifi görmek de güçleşiyor.[171]

el-Cami'nin, etkisinde kaldığı önemli mistik şahsiyetlerden birisi de Hoca Ubeydullah Taşkendi hazretleridir. Hoca Ubeydullah, İlahi marifet yolunun kelamını o kadar ince, nükteli ve helavetli şekilde ederlerdi ki, insan bu sözlerin hiç kimseden işitilmediğini hayranlıkla tasdik ederdi. Ayrıca Hoca hazretlerinin, gönülleri ıslah ve "havatır"dan temizlemekte büyük marifetleri vardı. Hoca Ubeydullah Taşkendi'den nakil:

-Horasan'da Mevlana Cami'yi görenlerin, buraya bize kadar zahmet etmelerine ihtiyaç yoktur. Horasan'da nur deryası dalgalanırken, halk küçük bir ateş yakmak için Maveraünnehir'e geliyor. "Hâcegân" halkasının başı Abdulhalık Gucdevani hazretlerinin meşhur sözüdür: "Şeyhlik kapısını kapa, dostluk kapısını aç; halvet kapısını kapa, sohbet kapısını aç!" Sır bu sözün içinde…[172]

el-Cami'de, İran mistizminin esas hatları görülmekle beraber, başka ve yeni deliller aramak bîhudedir. İlahi aşkla insani aşkı daima karışık gösteren ve münhasıran ikincisine ait sembollerle birincisini kasteden mistik şiirler, Mevlana'da görüldüğü gibi Sa'di ve Hafız'da da tesadüf edilmektedir; bununla beraber, son

---

[169] *Le Béharistan*, p.28.; Çelebi, *Molla Cami*, s.43.
[170] *Reşahat Tercemesi*, s.155.
[171] Çelebi, *Molla Cami*, s.44.
[172] Safi, Reşahat, s.177 vd.

ikisinde muhakkak surette mistik bir izah aramak icap etmez.[173] Cami de, Mevlana ve Şebusteri gibi fani aşklara ait sembollere müracaat etmekle bu kelimelerin kat'i surette mistik şerhini düşünüyordu. Cami onlardan ayrı olarak ikinci bir şekil daha kabul etmişti ki; bu da Muhyiddin Arabi'nin, doğrudan doğruya mistik akidelerin izahını tercih etmesinde olduğu gibi, kendisinin de bazen bu yolu ihtiyar etmesiydi. Esasen onu ayırt eden nokta da buradadır. Onda bu iki tasavvuf sistemini birleştiren samimi bir éclectisme gördüğümüz için, şiirlerinde bazen İran mutasavvıflarının sembolik lisanını, bazen de doğrudan doğruya pananthéiste akidelerin izahını buluyoruz.

Bilhassa Cami'nin rubaileri arasında Mevlana'ya yaklaşan parçalar bulunduğu gibi, sırf kendi hususiyetini taşıyanlar da pek çoktur. Esasen Cami'nin kendine has olan bir tarafı vardır ki bu da (mücerrede) karşı meylini pek bariz tarzda hissettirmesidir. O, doğrudan doğruya mistik dogmaları izah eden şiirlerinde bile bunu gösterir. Bu rubailer, basit olmakla beraber hayalden çok mücerrede doğru bir akış vardır. Sözlerine evvela, kendisinin inandığını ve mefhumunu bizzat yaşadığını görürüz. Mistik hakkında herkesin bildiği aksiyomları söylerken bile, ifadesinde bir tazelik ve başkalık seçilir. O evvelce sanki düşünülmemiş ve söylenilmemiş ve ilk defa kendisi söylüyormuş hissini verir. Fikirleri mütekasiftir; bununla beraber beyni yormaz, iç aleminden doğduğu gibi yine doğrudan doğruya içe gider. Lisanı temizdir, en küçük bir pürüz bulunmaz; bununla beraber forme'un sıkıcı tazyikini taşımaz. Esasen Mevlana gibi şekillere, cihetlere, zamana düşmandır ve sanki bunların dışından söylüyormuş gibi bir vaziyet takınır. Onun için forme, düşünülür düşünülmez yaşanan bir andır ki, çabuk çabuk değişir. İnsan gülü düşünürken gül, bülbülü düşünürken bülbül oluverir. Bütün iş, düşünmeyi bilmekte.. Bir gün de küll'ü düşünmeliyiz; işte o zaman (hep) oluruz.[174]

"Biz bu (hep) denizinin kenarında oturmuş dalgalara bakıyoruz. İhtimal ki, dalgalar bizi avutuyor. Bu görünüşte denizdir ve dalgaların içinde kaybolmuştur." Halbuki bize lazım olan dalgaların keyfiyeti değil, denizin mahiyetidir, bizzat denizdir. her şeyi türlü türlü görüyoruz. Çünkü her birimizde veya hepimizde ayrı

[173] Çelebi, *Molla Cami*, s.44.
[174] Çelebi, *Molla Cami*, s.45.

ayrı, renk renk camlar var. O camları gözümüze tuttuğumuz için güneş de hepimize başka başka renklerde görünüyor. Bir kere renksiz olarak bakmaya alışsak hepimize bir keyfiyette ve bir halde olan güneş gözükecekti.[175]

Cami'nin "Aynalara girdiği halde yüzü görünmeyen sevgili" dediği mücerred ve başka bir sevgilidir. İçinde hodbin güzellerin yüzü aksettiği halde, orada yine güzellerin yüzü olmayan bu ayna, her şeyi mücerred telakki eden Cami'nin mi'yarıdır. Ne göğün tahtası, ne yıldızların pulu olmadığı halde, kendi kendine mahabbet tavlası oynayan bu Zat (Mücerred)den başkası değildir. Bu Mücerred'i görmek ne kadar az kişiye nasip olmuştur. "Aşkın sırrı, karanlıklarda ayın ve bulutlar arasında güneşin dolaştığı gibi ebediyyen mahluklar arasında dolaşmaktadır. O sır, görünüşünün sadmesine tahammül edebilecek hiçbir insan bulamadığı için görmesini bilenlere doğru örtülü olarak gider." Görmesini bilenler (O)nu örtülü olarak da görürler ve hissederler. Çok kimseler "aşk şarabını mecaz kadehinden içerler ve sırra mahrem olurlar" eserden müessire gidildiği gibi, müessirden esere de gidilir. İşte Cami'nin contemplation'unda bu iki şey de aynı zamanda görülmektedir.[176]

E. Edebi Şahsiyeti:

"Bricteux, terceme ettiği Yusuf ile Züleyha'nın mukaddimesinde, Hafız ve Sa'di'nin nefis gazellerini tattıktan sonra da, Cami'nin "yeni hayallerle ve Lamartinvari tatlı bir tannanlıkla dolu olan" şiirlerinde hayran kalacak bir şeyler bulunduğunu söyler. Gazellerinin daima kendine mahsus bir çeşnisi olmakla beraber, ben onların Lamartin'e benzeyen taraflarını bulamadım. Bunlarda her ne kadar Şark romantizminin çizgileri görülmekte ise de, sembolizme hatta mücerred edebiyata yaklaşan tarafları da vardır. Esasen Garp ve bilhassa Fransız romantizminin ne gibi şartlar altında doğduğunu hatırlarsak, bunu dört asır evvel Şark'ta yetişen mistik bir şairde aramaya kalkmanın lüzumsuz bir hareket olacağını anlamakta gecikmeyiz. Cami'de, diğer mistik şairlerde olduğu semboller de vardır; fakat yine bu hareketin Garp Sembolizmi ile hiçbir alakası yoktur; onlar ekseriya mistik mefhumların mecazi

---

[175] Çelebi, *Molla Cami*, s.45-46.
[176] Çelebi, *Molla Cami*, s.46.

manalarından ibarettir; böyle olmadığı takdirde bile bu semboller, Şark ediplerince bilinen bazı hadiselere, efsanelere vs. telmihlerden başka bir şey değildir.[177]

İslam'dan sonraki klasik İran edebiyatını tasnif edenler, epik nev'ide Firdevsi'ye, manzum roman tarzında Nizami'ye, mistik şiirde Mevlana'ya, didaktik nev'ide Sa'di'ye ve gazelde Hafız'a birinci planda yer verirler; Cami'nin ise bütün nevilerin hepsinde üstün olduğunda ittifak ederler. Fars edebiyatını iyi tetkik eden müsteşriklerden Browne da aynı görüş noktasını kabul etmekte ve Cami'den hayranlıkla bahsetmektedir. Bir çok kimseler onu İran'ın "son klasik şairi" addediyorlar.[178]

Cami'nin, zamanının bütün ilimlerinde tebahur eden bir entelektüeli olduğu kadar da velüd ve iyi bir şair olduğu muhakkaktır. Kendisinden evvel gelenler tarafından tasavvur edilen mevzulara daha geniş ve zarif bir yenilik, başka bir renk vermiştir.[179]

Alman romantizmi ve bilhassa Goethe üzerinde müessir olan Hafız ile onu mukayesede (yani Cami ile mukayesede) dahi aldanırız. Çünkü Hafız'da mistik görüş ve şerh esas teşkil etmediği halde, Cami'ninkilerde mesele aksinedir. Saikler ve gayelerdeki başkalığı düşünecek olursak, Şark ve Garb edebiyatlarındaki benzerlik noktalarının da o nisbette birbirinden uzaklaştığını fark ederiz.[180]

Şair olduğu kadar da değerli bir filolog ve alim olan el-Cami'nin Fars edebiyatının adet hükmüne giren procéde'leriyle de iktifa etmeyerek bazen eski Arap şiirine bile başvurduğu görülür. İran ve Türkistan'a yabancı, çöl hayatına ait kelimeler ve tasvirlere onda çok defa rast geliriz. Bu hal Mevlana'da da görülmektedir. İki sebep mümkündür:

1.Her ikisi de Arap dilini iyi biliyor ve Arap şiiriyle uğraşmışlar.

---

[177] Çelebi, *Molla Cami*, s.47-48.
[178] Çelebi, *Molla Cami*, s.47.
[179] Çelebi, *Molla Cami*, s.47.
[180] Çelebi, *Molla Cami*, s.48-49.

2.Mevlana'da olduğu gibi, Cami'de de tasavvuf prensiplerinin icap ettirdiği bir nevi cosmopolitisme düşüncesidir.[181]

Bir Türk muhitinde yetiştiği ve Hüseyin Baykara, Alişir gibi Türklerle birlikte olmasına rağmen Cami'nin Türkçe bilmemesine imkan yoktur. Nevai'nin Türkçe şiir söylemeye meyyal olduğunu ve on beş binden fazla Türkçe'de gazel tanzim ettiğini söyleyen Cami, herhalde bu lisanı avam dili olarak telakki etmiyordu. Ona göre Odi Profanum Vulgus'un onun nazarında cahil tabaka değil, ilim kisvesine bürünen kıymetsiz kimseler olduğu Baharistan'dan anlaşılmaktadır. Buna mukabil Nevai ile onun muakkibleri arasında Cami'nin büyük bir tesiri olduğu aşikardır.[182]

Bütün Yakın Şark'ta çok yayılmış olan Arap sentaksına ait mühim eseri, esasen Arap dilinde ve edebiyatındaki derin vukufunu isbat etmektedir. Bunun için sırf Arapça yazdığı şiirlerden ve mülemmalardan başka bazen sıcak bir çöl havası esen Farsça şiirleri samimi olmaktan uzak değildir.[183] Yetiştiği devrin hemen en alim insanı telakki edilmesine ve eserleriyle de bunu isbat etmesine rağmen Cami ilme, bilhassa zahiri ilme karşı istihfafını saklamamaktadır: "Muallim kimdir? Aşk! Ve bilgisizlik köşesi onun mektebidir. Dersi bilgisizliktir; ders okuyan çocuğu alim gönlümdür". "Mantıktan söz açma, iki cihanda da senin (şekil)lerinden hiçbir müşkil hallolmuş değildir." Ona göre hakiki alim, bütün bildiklerini unutan ve aşk dersini okuyandır.[184]

F. Olgunluğu ve Şöhreti:

Nakşıbendi tarikatinin dördüncü rehberi olan mürşidi ve üstadı Sa'duddin Kaşgari'nin 1455'te vefatı üzerine, bir müddet onun Herat civarındaki türbesinin yakınlarında oturan el-Cami'nin "seccadesini öpmek şerefine nail olmak için, imparatorluğun şair veziri Alişir Nevai, bizzat kalkıp onunla mülaki olmaya gidiyordu. İki üstad arasındaki dostluk çarçabuk teessüs etmişti. el-Cami hem müsbet ilimlerde mütebahhirdi, hem de teoloji ve mistikteki vukufu ile tanınmış bir azizdi.

[181] Çelebi, *Molla Cami*, s.49.
[182] Çelebi, *Molla Cami*, s.49.
[183] Çelebi, *Molla Cami*, s.50.
[184] Çelebi, *Molla Cami*, s.50.

Şöhreti Sultan Ebu Said zamanında bütün İslam alemine yayılmış, Hüseyin Baykara zamanında kemali bulmuştu.[185]

Alişir Nevai ile olan ikinci ve üçüncü mülakatlarından sonra, aralarında samimi ve hürmetkârane mektuplaşmalar oluyordu. Herat'ta şiir ve mistikle karışık ruhani alemler, can sohbetleri yapılıyordu. Nevai'nin tezkiresi bu sohbetlerden uzun uzun bahsetmektedir.

Ebu Said tarafından saraya davet edilmişti. Ama Hüseyin Baykara ile veziri, ona karşı bir arkadaşa, çok sevilen bir üstada yapılan hürmeti gösteriyorlardı. Esasen olgunlaşan el-Cami'de de mistik dünyaya karşı nefret telkin eden zahidane telakkilerden ziyade libaralizme doğru giden bir cephe almıştı.

"IX. asır el-Cami ve Khace Ubeydullah Ahrar gibi birtakım büyük şair ve muatsavvıflar yetiştirdiği gibi, el-Cami tesiri de Alişir Nevai ile onun zamanında ve sonra yaşayanlar üzerinde cidden büyük bir tasavvufi nüfuz icra etmişti. Zahiruddin Babür Şah'ın fark ettiği vechile Alişir Nevai'nin etrafında toplanmış olan bu adamların sufiliği daha ziyade felsefi ve edebi bir mahiyette, tabiatiyle çok serbest ve rindane idi."[186] Nevai, el-Cami'nin yalnız mistik şahsiyetinin değil, şiirinin de tesiri altında kaldığını ifade etmektedir. Buna mukabil üstadın da ona karşı alakasız olmadığı anlaşılıyor.[187] Baharistan'da el-Cami şöyle diyor: "İnsaf odur ki, nerede şairler bulunursa o muhakkak başkadır, bu sınıfı nereye yazarlarsa onu da en başa yazmak icab eder."[188] Nevai'nin üstada hasrettiği ve Hamsetü'l-Mütehayyirin خمسة المتحيرين adını koyduğu kitapta hayat, kendisiyle olan mülakatı, mektuplaşmalar, el-Cami'nin teşviki ile yaptığı telifler, okuduğu kitaplar, nihayet ölümü ve cenaze merasimi derin bir samimiyet havası içerisinde sıralanır.[189]

Semerkant'tan sonra Herat'a tekrar geri dönmüş ve burada 60 yaşına kadar kalmıştır. el-Cami, yaşı hayli ilerlemiş olduğu halde hac vazifesini eda etmek

---

[185] Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.25.
[186] Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, İstanbul 1918, s.187.
[187] Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.28-29.
[188] Abdurrahman el-Cami, Baharistan, İstanbul 1285, s.9.
[189] Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.29.

istediğinde, onu çok seven Horasan halkının ileri gelenleri de onları terk etmemesi için yalvarıyorlardı. Fakat el-Cami, “Madem ki öyle imiş, yayan hacca gide gide yoruldum, bir kere de at üsründe gideyim!” diyerek onları nezaketle reddetti.[190]

877’de (1472) hacca gitmek için Herat’tan ayrıldı. Yolda Hemedan’a geldiğinde buranın hakimi Şah Minucehir kendisini büyük ta’zim ve ihtiramla karşıladı. Selamet içinde yolculuğuna devam edebilmesi için hudutlarına kadar büyük bir kütle ile refakat etti. Bağdat’a ulaştığında ilk işi Kerbalâ ovasını ve Hüseyin (ra)nun türbesini ziyaret etmek oldu. Dindarane bir vazife telakki ettiği bu işten dönüşünde Bağdat’ta bir hadise ile karşılaşmıştı ki, bu garazkarlıkla uydurulmuş bir iftiradan ileri geliyordu.[191] Silsiletü’z-Zeheb ismindeki kitaptan bir pasajda: “İnsanların çoğu tahayyül ettikleri mevhum şeylere taparlar” mealindeki temsilin başını ve sonunu çıkartıp bozuk bir şekilde oradaki Şiilere göstermiş ve el-Cami’ye iftira etmiştir. Sonra büyük medreselerden birinde bir meclis kurulmuş ve Rafızîler tarafından yapılan muhakeme bu sahtekarlık ortaya çıkmıştır. Bilakis el-Cami’nin Ali’yi ve evladını son derece tebcil ettiği anlaşılmıştı. Nimet Haydari’nin garazkârlığından dolayı bu hadise cereyan etmişti.[192]

Yukarıda zikredilen bu olayın neticesi memnuniyet verici olsa da, el-Cami’yi cok sarsmıştı. Bağdat halkı kendisi hakkında gösterdikleri bu hürmetsizliği tamir için ellerinden geleni yaptıkları halde, onları unutur ve affeder görünmüyordu. Bir gazelinde şöyle diyordu: “Saki! Şat nehrinin kenarında şarab destisinin ağzını aç. Hatırımdan Bağdatlıların verdiği kederi sil, yıka… Alçaklardan mürüvvet ve vefa umma, şeytanın huyunda insanlık arama…”

Bağdat’ta dört ay kaldıktan sonra Necef’e geldi. Burada Hz.Ali’nin (kv) türbesini ziyaret etti ve onun için bir çok gazeller ve kasideler yazdı. Seyyid Şerefüddin Muhammed kendisine fevkalade ikramlarda bulundu. Bundan sonra hac

[190] Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.30.
[191] Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.30-31.
[192] Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.31-32.

mevsiminde Mekke'ye yetişerek, oradan da Medine'ye Peygamber (sav)'i ziyarete gitmişti.[193]

Hac dönüşünde el-Cami Halep'teyken, Fatih Sultan Mehmet'in adamları Şam'a gelmişlerdi. Onların kendisini rahatsız etmelerinden korktuğu için onlara rastlamamak amacıyla Tebriz'e hareket etti. Baron Carra De Vaux, el-Cami'nin Muhammed II ve Bayezid II tarafından misafir edildiğini söylüyor ki, hakikate uygun değildir. Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.[194] Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın Tebriz'de kalmasını istemesine rağmen oradan ayrıldı. 18 Şaban 878 (8 Ocak 1474) tarihinde Herat'a döndü. Burada Sultan Hüseyin Baykara'nın kendisi için yaptırdığı medresede Arap dili ve edebiyatı, tefsir ve hadis dersleri okuttu. Bu süre yaklaşık 20 seneye tekabül etmektedir. 18 Muharrem 898 (9 Kasım 1492) Cuma günü Herat'ta vefat etti. Cenazesi, başta Hüseyin Baykara ve Ali Şir Nevai olmak üzere devrin bütün ileri gelenlerinin iştirakiyle kaldırıldı; şeyhi Sa'deddin-i Kaşgari'nin kabrinin yanına defnedildi

G. Ölümü:

Hastalığının başlangıcı 898 H. yılının Muharrem'inin 15'inde[195] (22 İkinci Teşrin 1492) tarihine tesadüf eden bir Pazar günü idi. Cami, beş günün içinde çarçabuk erimiş ve Cuma ezanı okunurken ruhunu teslim etmişti.

Zamanının şairleri, alimleri, Fadılları, arkalarından mersiyeler, methiyeler, tarihler kaleme alıyorlar.[196] Nevai onun ölümünden, "Allah aşkının verdiği çok derin zaafla yatağa düştü" diye bahsetmektedir. Bir sayfa tutan kısa, fakat heyecanlı bir pasajında, gece yarısı ne yapacağını şaşırarak nasıl hastanın yanına koştuğunu, oradan küçük oğlunu uzaklaştırdığını, Cami'nin ölürken dua ettiğini ve "latif ruhunun bir bülbül gibi ebedi vatana hicret ilahilerini okuduğunu ve cennet diyarına uçtuğunu" [197] hikaye ediyor.[198]

---

[193] Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.34.
[194] Les Pensuers de l'Islam T.V.P: 332.
[195] Reşahat'ta "13. günü", Ali Asgar Hikmet'in eserinde ise"17. günü" diye zikredilmektedir. s.187.
[196] Safi, Reşahat, s.187.
[197] Belin, s.305.
[198] Asaf Halet Çelebi, Molla Cami, s.38-39.

Yine Alişir'in anlattığına göre, Herat Sultanı Hüseyin Baykara, yanında matem elbiseleri giyinmiş devlet adamları olduğu halde, iki saat cenazenin üstüne kapanarak ağlamış, tabutunu bütün prensler ve büyükler omuzlarında taşımışlardır. Bu yas töreninin uzun hikayesi Emir Alişir Nevai'nin *Hamsetü'l-Mütehayyirin* adlı eseriyle Muînüddin Esefrazi'nin *Ravzâtü'l-Cennât fî evsaf-i Medine-i Herat* adlı eserinde yazılıdır.[199]

Cami, üstadı Sa'düddin Kaşgari'nin yanında hazırlanan bir mezara gömülmüştü. Defn merasimi sırasında birçok kibar kadınlar da bulunuyordu.[200]Cami'nin kabri Herat'tadır. Kızılbaşlar Herat'ı istila ettiklerinde onun kabrini yağmalamak istemişlerdir. Yalnız oğlu Yusuf onlardan önce meyyiti başka bir vilayete naklettiği için, Kızılbaş taifesi kabri açtıklarında boş olduğunu gördüler ve kabrin ağacını öde vurdular.[201]

Cami'nin hayranları ölümünden sonra onun için birçok acılı mersiyeler, tarihler yazmışlardı. Gerek Reşehat'ta, gerek N. Lees'in Nefehat Mukaddimesi'nde bu tarihlerden birisi cüz'i farklarla yazılı olmakla beraber, kimin söylediği zikredilmemektedir: "Cennete meyli olan Cami, nihayet orada oturdu. Orası öyle şerefli bir bahçedir ki, gökyüzü onun toprağı gibidir. Kazâ kalemi onun tarihini cennetin kapısına yazdı: (Oraya giren emin olur) [Kur'an-ı Kerim: III/91]"[202]

Ğ. İlim Hayatındaki Tesirleri:

Öğrenim hayatı Mirza Şahruh'un saltanat döneminde (1404-1446) geçen el-Cami'nin Timurlu sarayı ile temas kurması Mirza Ebu'l-Kasım Babür devrine (1448-1457) rastlar. Babür'e muamma ile ilgili bir eserini ithaf eden el-Cami, daha sonra Sultan Ebu Said döneminde (1451-1468) ilk divanını tertip edip **(Soru: Bu ilk divan hangisidir?)** bazı tasavvufi risaleler kaleme aldı. Bu divanını tertip ederken Sultan Ebu Sait Gürgan'dan pek az bahsediyor. Bir manzum mesnevisi şu mealdeki mısralarla başlıyor:

---

[199] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.45.
[200] Massé, Le Béharistan, s.15.
[201] Lamii Çelebi, Nefehat Tercemesi, s.456.
[202] Çelebi, *Molla Cami*, s.40.

"Dün gece sanki güneş geri döndü de yerin mahrutî gölgesi başını alıp gitti."

Bu mesnevide Sultan Ebu Said'i şöyle övmektedir:

"Şah Sultan Ebu Said varken gökler onun yüce değeri önünde alçak kalır."[203]

Onun sanat hayatının, ilmi ve manevi otoritesinin zirvede olduğu yıllar Hüseyin Baykara dönemidir (1470-1505). Bütün sultanların ve saray ileri gelenlerinin kendisine sonsuz hürmeti olmasına rağmen hiçbir zaman hükümdarlara hoş görünmeye çalışmamıştır. İlim ve sanat hamisi Hüseyin Baykara gibi hükümdarları övmekte aşırılığa kaçmamış, methettiği kişileri hayra teşvik edici ve eğitici bir üslup kullanmıştır. Sultan Hüseyin Baykara da kendi devrinin âlim ve şairlerini anlattığı risalesinde el-Cami'den büyük bir övgüyle bahseder.

el-Cami sadece Maveraünnehir ve Horasan'da tanınmakla kalmamış, Hindistan'dan Balkanlara kadar uzanan geniş bir alanda sultanların, alimlerin ve şairlerin saygısını kazanmıştır. Fatih Sultan Mehmed, el-Cami'yi hacdan dönerken İstanbul'a davet etmek için Hoca Ataullah Kirmani'yi 5000 altın hediye ile Halep'e gönderdiyse de Kirmani varmadan az önce el-Cami oradan ayrılmış olduğundan bu davet gerçekleşmemiştir. (Soru: Bu davet hakkında gerekli bilgileri toparla; yoksa bu davet olmuş da el-Cami başka bir tavır mı takınmıştır?) Fatih, ikinci defa yine değerli hediyelerle el-Cami'ye bir elçi gönderip ondan kelamcılar, felsefeciler ve mutasavvıfların görüşlerini mukayese eden bir eser yazmasını istemiş, bunun üzerine el-Cami, *ed-Dürretü'l-Fahire* adlı eserini kaleme almış, ancak eser kendisine sunulmak üzere gönderildiğinde Fatih vefat etmişti. el-Cami'nin divanında Fatih Sultan Mehmed'in fetihlerini anlatan mesnevi tarzında bir şiiri yer almaktadır (s.777-778).

Fatih'in oğlu II. Bayezid ile el-Cami arasında karşılıklı yazılmış mektuplar, Sultan'ın ona karşı beslediği saygı ve sevgiyi açıkça göstermektedir. el-Cami, II. Bayezid'in bir mektubuna bir kaside ile cevap vermiş, başka bir kasidesinde de onu övmüştür. *Silsiletü'z-Zeheb*'in üçüncü kısmını yine II. Bayezid adına telif etmiştir.

[203] Hikmet, *Cami Hayatı ve Eserleri*, s.35.

Eserlerinden, onun Karakoyunlu Cihan Şah ile Akkoyunlu Uzun Hasan ve Yakub Bey gibi hükümdarlarla da dostane münasebetleri olduğu anlaşılmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM
el-CAMİ'NİN ŞERHİNDEKİ METODU

I. MUKADDİMESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Abdurrahman el-Cami, geleneği bozmamış ve diğer şarihler gibi şerhine bir mukaddime ile başlamıştır. Bu mukaddimede eserin tanınması için gerekli olacak bilgileri özet bir şekilde sunmaktadır. Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salâvattan sonra bu yaptığı şerhin niteliğini "cem' ve telif" olarak beyan etmiştir. Mukaddimesinde ilk önce aşağıda zikredilen kısa ve özlü duayı yapmıştır:

" الحمد لوليه والصلاة على نبيه، وعلى آله وأصحابه المتأدبين بآدابه. "

Girişin başlangıç cümlesi oldukça dikkat çekicidir: "Övgü, hamd'in velisine, layığınadır." İnce bir üslupla "Allah" lafzını zikretmeden, O'na hamd ve övgü bildirmesi oldukça zariftir. Daha sonra, Peygamberimize, onun âl ve ashabına salat ve selamda bulunmuştur.

Dua cümlesinin akabinde şerhiyle ilgili açıklamalar yapmış ve şerhini yaptığı eserin, kime ait olduğunu net bir şekilde belirtmiştir[204]:

" أما بعد، فهذه فوائد وافية بحل مشكلات الكافية للعلامة المشتهر في المشارق والمغارب الشيخ ابن الحاجب، تغمده الله تعالى بغفرانه، وأسكنه بحبوحة جنانه، "

Daha sonra eseri niçin te'lif ettiğini ve nasıl isimlendirdiğini zikretmiştir. Bunlardan önce metnin sahibinin kim olduğunu belirtmiş ve onun için dua

[204] Abdurrahman el-Cami, el-Fevaidü'z-Ziyaiyye, I,163.

etmiştir.[205] Metnin aidiyetine ve önemine işaret ettikten sonra, bu şerhi hangi amaçla te'lif ettiğini zikretmiştir:

" نظمتها في سلك التقرير وسمط التحرير للولد العزيز ضياء الدين يوسف، "

Yukarıdaki ifadeden de anlaşılacağı üzere el-Cami şerhi, oğlu Ziyâeddin Yusuf için yazmış ve "*el-Fevaidü'z-Ziyâiyye*" diye isimlendirmiştir. Bir bakıma eseri telif etmesinin asıl sebebi olarak öncelikle oğlunun istifadesi için olduğunu ve bunun "illet-i gaiyye"ye[206] benzediğini belirtmiştir:

" وسميتها بالفوائد الضيائية، لأنه لهذا الجمع والتأليف كالعلة الغائية، "

Ortaya koyduğu bu şerhten, oğlu ve ilim tahsil etmeye başlayanların faydalanması için dua eder ve giriş bölümünü, kısa ve latif bir niyazla tamamlar:

" نفعه الله تعالى بها وسائر المبتدين من أصحاب التحصيل، وما توفيقي إلا بالله، وهو حسبي ونعم الوكيل."

Bu ifade ve düşünce tarzının günümüz ilim insanları tarafından da benimsenmesinin, en az o dönemde mevcut ilme eşdeğer olanını şu anda üretebilmemize vesile olacağı inancındayım. Elbette amacın, iki günün birbirine eşit olmaması diye düşündüğümüzde, daha fazlası için ümit ve gayretlerimiz de çok olacaktır.

Bu arada el-Cami, İbnü'l-Hacib'in risalesine "hamdele" ile başlamamasının sebep olduğu olumsuz havayı gidermek için makul bir açıklama getirmeye çalışmıştır:

"Hoca (Musannif), 'Hamd, Allah'a mahsustur' sözünü almamıştır. Bunun nedeni, kendisinin yazmış olması itibariyle kitabının, önceki âlimlerin kitaplarına

---

[205] Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, s. 163.

[206] İllet-i gaiyye: Sebep olduğu şeyden tasavvur bakımından önce ve meydana gelmek bakımından ise sonra olan sebebe denir. Ziyaeddin hem tasavvur, hem de meydana gelmek bakımından kitaptan öncedir. Dolayısıyla asıl illet-i gaiyye, Ziyaeddin'in kendisi değil, bilakis onun bu kitaptan yararlanmasıdır. bkz.Elbinsoy, Molla Cami Tercümesi; " العلة الغائية: وهي ما كان وجود المعلول لأجلها " bkz. et-Ta'rifat, s.82.

benzemediğini, dolayısıyle onların âdeti üzere ‘hamdele’yi başa getirecek kadar (ehil bir ilim adamı) olmadığını düşünmesidir. Nefsini kırmak amacındadır. Kitaba alınmadan Yüce Allah’a hamd etmek mümkün olduğundan, ille de onsuz başlamıştır, diye kabul edilmesi gerekmez ve bereketi de kesilmiş olmaz”.

Buraya kadar el-Cami’nin girişindeki yöntemini ele almaya çalıştık. Şimdi birkaç madde halinde genel hatlarıyle yöntemini inceleyelim:

a. Örnek verirken birtakım farklı kelime ve ibareler yardımıyla konuyu izaha yönelmiştir. Kullandığı ibarelerden bazısı şöyledir:

" في قولك "، "مثل"، "قيل وأجيب"، "ك..."، "كما"، "تقول"

II. KONULARI ELE ALIŞ TARZI

Abdurrahman el-Câmî, ilim ehli birisi olduğundan bütün ömrünü bu uğurda harcamaya adamıştır. Tasavvuf, felsefe, edebiyat gibi sahalarda eser telif etmekle birlikte, ömrünün son zamanlarında bunların semeresini topladığı bir Arapça nahiv kitabı da ortaya koymuştur. Semerkand’ta (?) Nizamiye Medresesi’nde Arapça dersleri veren müellif, babasından öğrendiğini söylediği bu ilmi, en sonunda kitap haline getirmiştir. Arap dilini ilk öğrenmeye başlayanların okuması için telif ettiği bu eserinde, *el-Kâfiye*’yi şerh ederek, onun daha iyi anlaşılmasını amaçlamıştır.

Burada şöyle bir soru aklımıza gelebilir: “el-Câmî, niçin kendisi müstakil bir eser yazmamıştır?” 81 yıllık ömründe, bu sahadaki engin bilgisine rağmen müstakil ve özgün bir telifte bulunmaması dikkat çekicidir. İki ihtimalden dolayı bunu yapmamış olabilir: Birincisi, bu konuda yazılmış mevcut eserlerden yeterli olanların bulunduğunu düşünmesidir. Ki o dönemde ve daha sonraki zamanlarda çok meşhur bir muhtasar olan el-*Kâfiye*’nin, incelenerek problemlerinin çözümlenmesini ve bu ilmi tahsil etmeye başlayanların bu eserden istifade etmesini ön planda tutmuştur. Diğer ihtimal ise, onun sûfî yönünün de etkisiyle şahsına ait böyle bir Arapça nahiv kitabı telif etme işinde tevazu göstermesidir. Yani ilim aşığı olan birisinin bir anlamda kendi sınırlarını iyi belirlemek istediğini gözlemlemekteyiz.

Müellif şerhini oluştururken ve konuları ele alırken bazı hususlara itina göstermiştir. Bu durumu birkaç maddede açıklamaya çalışalım:

a. el-Kâfiye'nin anlaşılmayan, problemli yerlerini çözmeyi amaçlamıştır. Çünkü bu eserden gereği gibi istifade edilmesi gerektiğini ve bunun iyi bir ders kitabı olacağını düşünmüş olabilir.
b. Kendisinden önceki şerhlerden yararlanmıştır. Bu şerhleri, faydalı ve önemli bilgileri ihtiva etmelerine göre bir seçime tabi tutmuştur.
c. Öğrencilerin ihtiyacını ön planda tutmuştur. Metindeki gerekli açıklamaları, anlaşılmayan yerleri açıklığa kavuşturabilmek ve talebenin en üstün faydayı elde edebilmesi için yapmıştır. Böylelikle el-Fevâidü'z-Ziyâiyye, yazıldığı zaman ve daha sonraki dönemlerde ders kitabı haline gelmiştir.
d. el-Câmî, şerhini 'cem'' ve 'telif' olarak nitelendirmektedir. Böylelikle kendi ifadesinden amacının, hem daha önceki eserlerden faydalanmak, hem de kişisel birikiminden ilaveler yaparak eserini ortaya koymak olduğu anlaşılmaktadır.

el-Cami, *el-Kâfiye* adlı eserin şerhinde gramer mevzuları için İbnü'l-Hacib'in konu sıralamasını benimsemiştir ve bunun dışına çıkmamıştır. Bu konulardan ne birisinin yerini değiştirmiş, ne de şerhindeki metinden hariç tutmuştur. Yaptığı ilaveleri, konu dışı anlatımları, bölümlendirmeleri, hep İbnü'l-Hacib'in tertibi üzerine gerçekleştirmiştir. Nahivle ilgili iki mevzu'da nahivcilerin yaklaşımı İbnü'l-Hacib'inkinden farklıdır. Gramer âlimleri bu iki konuyu muayyen bir yerde zikrederlerken el-Cami ise, İbnü'l-Hacib'in anlattığı tertibe göre şerhine dahil etmiştir. Bunlardan birincisi, "Tenvinin Türleri" bahsidir. er-Radiyy de dahil olmak üzere nahiv alimleri bunu "ismin özellikleri" başlığı altında incelemişlerdir. Oysa ki el-Cami, İbnü'l-Hacib gibi *el-Kâfiye* sonunda bu konu için tek başına bir bâb oluşturmuştur.[207] İkinci konu ise, " ابن " kelimesindeki elif harfinin hazfedilmesidir. er-Radiyy ve diğer alimler bu konuyu "Münâda" bahsinde zikretmişlerdir. Ancak el-

[207] Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, II, 395-402.

Cami, "Tenvin" içerisinde, başka bir âleme muzafken ابن ile nitelenen âlemden tenvinin düşürülmesi sırasında zikretmektedir. Bunun sebebi, metin sahibinin zikrettiği hazf konusuna dâhil olması içindir.[208]

III. YÖNTEMİNİN TESBİTİ

el-Cami'nin şerhteki yönteminin en genel özelliği şerh yaparken kendi ifadeleriyle metnin iç içe olmasıdır. Yani önce metindeki bir kelimeyi yahut ibareyi zikrettikten sonra, bunları Musannif'in murad ettiği manayı bulabilmek için kendi açıklamasını dile getirmiştir. Bu açıklamaları, metinden zikrettiği ifadelerin gerektirdiğine göre getirmiştir. Eğer metnin şerhten ayrıldığı işaret olmasa, belki ikisi birbirine karışabilirdi.[209] el-Cami, adeta metinle özdeşleşmiş ve sanki Musannif'in ifadelerini kendisi söylüyormuşçasına metin ve şerh uyumuna dikkat etmiştir. Böylece şerhle metin birbirine kaynaşmıştır. Şarihe ait diğer özellikleri şu alt başlıklar halinde inceleyebiliriz:

A. Tanımlamalar:

Öncelikle Abdurrahman el-Cami'nin, şerhinde Musannif'e ait metnin çok iyi anlaşılmasını amaçladığını söyleyebiliriz. Bunun için Musannifin yaptığı tanımlara özel bir ihtimam göstermiş ve onları kelime kelime açıklamaya çalışmıştır. el-Cami, İbnü'l-Hacib'in kitabına, "kelime" ve "kelam"ın tarifiyle başladığını söylemektedir. Burada şöyle bir yorum getirmektedir [210]:

"وبدأ بتعريف الكلمة والكلام، لأنه يبحث في هذا الكتاب عن أحوالهما، فمتى لم يُعرّفا، كيف يبحث عن أحوالهما؟ "

el-Cami'ye göre; kitaba "kelime" ve "kelam"ın tarifleriyle başlanmıştır. Çünkü bu kitapta, bu ikisinin durumlarından bahsedilmektedir. Peki, tarifi belli olmayan yani, tanımlayan şeyin hallerinden bahsedilebilir?

---

208 Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, II, 401 vd.
209 el-Cami, el-Fevaid, tahkikin girişi, I,92.
210 el-Cami, el-Fevaid, I,163.

İbnü'l-Hacib, el-Kâfiye'sinde nahiv konularını anlatırken ya tanım vermiştir, ya da doğrudan bir ifadeyle açıklamaya yönelmiştir. el-Cami, çoğunlukla Musannif'in bu tarifleriyle yetinmiştir. Yani tanımlamayı değiştirerek başka anlatımlara girmemiştir. İbnü'l-Hacib'in tarif yapmadığı gramer konularında kendisi tarif getirmiş, mevcut olanlar için de ıstılâhî ya da lügavî olanlarını ilave etmiştir. Bu hususu satırbaşları halinde şöyle ele alabiliriz:

Musannifin verdiği ıstılâhî tarife, lügavi yönden ilaveler yapmıştır. İbnü'l-Hacib, genellikle konulara tanımlamayla başlamaktadır. Şarih, ıstılahi yönden bu tanımla yetinmekle birlikte, lügavi yönünden de bazen kendi tarifiyle Musannif'e katkıda bulunmaktadır. Bu hususa verilecek örneklerden biri, "kelam" için yaptığı lügat tanımıdır:[211]

"**الكلام**" في اللغة مايتكلم به قليلا كان أو كثيرا، وفي اصطلاح النحاة : "**ما تضمن**.."

Şarih, metne yeni tarifler ilave etmiştir. Yani İbnü'l-Hacib'in metinde tarif etmediği yerlere yeni tanımlamalar getirir. Mesela vaz' ile ilgili şu tarifi yapmıştır:[212]

"**وضع** " الوضع: تخصيص شيء بشيء ، بحيث متى أطلق وأحس الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني.

Bir başka örnek mana için verdiği tariftir:[213]

المعنى مايتعلق به القصد.

el-Cami'nin tanımını yaptığı konulardan bazıları şunlardır: Vaz', Mana, Delalet, İsnad, Hassa, Galebe, Mutabakat.

Tanımlarla ilgili detaylı izahlarında, "ihtiyat (ihtiraz)[214] ve dahil etme" kayıtlarını belirlemiştir. Yani el-Cami, İbnü'l-Hacib'in sözünü ayrıntılı bir şekilde

[211] Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, I, 175.
[212] Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, I, 167.
[213] Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, I, 168.
[214] İhtirâz sözlükte, "çekinme, kaçınma, korkma, ihtiyat" anlamlarına gelmektedir. İhtirâz kaydı da, "ilerisi için düşünülen ve hesaplanan kayıt" demektir.(Pars Tuğlacı, Okyanus Ansiklopedik Sözlük,

şerh ederken, tanımlamalardaki kayıtların hepsini ayrı ayrı incelemiş ve bu ifadeleri, tanımı oluşturan birer kayıt olarak ele almıştır. Bu kayıtlardan bir kısmını “ihtiyaten istisna edilenler” olarak dışarıda tutmuş, diğer bir kısmını da tarife “dahil edilenler” şeklinde belirgin hale getirmiştir.

el-Cami, ayrıca "نفى" fiilini kullanarak da tanım harici bırakılanlara işaret etmek istemiştir. Mesela İsm-i Mevsul konusunda bununla ilgili bir örnek zikredebiliriz [215]:

"الموصول" أي: الموصول المعدود من المبنيات في اصطلاح النحاة: **"مالا يتم جزءاً"** أي: اسم لايتم من حيث جزئيته، يعني لايكون جزءاً تاما إن كان (جزءاً) تمييزا أو (ما) لا يصير جزءاً تاما ان كان (يتم) من الأفعال الناقصة. والمراد بالجزء التام: مالا يحتاج في كونه جزءاً أوليا ينحل اليه المركب أولا – إلى انضمام أمر آخر معه، كالمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغيرها. وإنما نفى كونه جزءاً تاما لاجزءاً مطلقا، لأنه إذا كان مجموع الوصول والصلة جزءاً من المركب يكون الموصول وحده أيضا جزءاً، لكن لاجزءاً تاما أولياً.

“ (الموصول) Yani nahivcilerin ıstılahında mebnilerden sayılan mevsul (مالا يَتِمُّ جزءاً) metindeki (جزءاً) lafzını temyiz yaparsak mana “cüz olmak bakımından eksiklik taşıyan, yani tam bir cüz olmayan isim” şeklindedir. Eğer (يتم) fiilini nakıs fiil kabul edersek irabı (مالا يصير جزءاً تاما) şeklinde olur.[216] Tam bir cüzden maksat, terkibin ilk önce kendisine ayrışacağı birinci dereceden cüz olma hususunda (yani cüzün cüzü olmayacak şekilde) başkasına muhtaç olmayan lafızdır. Mesela mübteda, haber, fail, mef’ul vb. gibi. Musannif tamamen cüz olmasını değil, fakat tam bir cüz olmasını nefyetmiştir. Çünkü sıla ile mevsulün bütünü, terkibden bir cüz olduğunda mevsul de kendi başına bir cüz olmaktadır. Ama birinci dereceden tam cüz olmamaktadır.”

Görüldüğü gibi el-Cami, bu konuda “tam bir cüz” ile “mutlak bir cüz” arasında ayırım yapmak için (نفى) fiilini kullanmıştır.

İstanbul 1972, III,1176). Konumuz itibariyle ihtiraz edilenlerden, belli bir kayıtla hariç tutulanlar ya da istisna edilenler anlaşılmaktadır.

[215] el-Cami, el-Fevaid, II,100.

[216] Yani (جزءاً) lafzı temyiz değil, bilakis (يتم) fiilinin haberi olur.

B. Örnek Getirme Yöntemi

el-Cami, konu anlatımında örnek getirirken sık sık "düz cümleler" kullanmıştır.

1."هذا الجنس واحد"

2."ذلك الواحد جنس"

el-Cami, bu iki örneği "cins" ile "vahdet" arasında çelişki olmadığını açıklamak için getirmiştir. Ancak bu durum, er-Radiyy'nin hilafınadır. Çünkü ona göre buradaki "lam" ahd için olamaz.[217]

C. İbnü'l-Hacib'e Yapılan İtirazlara Cevap Vermesi

el-Cami, bir çok yerde ibarenin zahirine bakıldığında, itiraz ya da cevap gibi anlaşılabilecek bir anlatım tarzı kullanmıştır. Denilebilir ki el-Cami, er-Radiyy'nin İbnü'l-Hacib'e itiraz ettiği birçok konuya el-Kafiye'yi şerh ederken temas etmiştir. Bu üslupla, İbnü'l-Hacib'e yapılan itirazların büyük çoğunluğuna cevap vermeye çalışmıştır. Zikrettiğimiz hususu iki başlık altında ele alacağız:

1. er-Radî'ye Verilen Cevaplar

Şarih el-Câmî'nin bir diğer şarih Şeyh er-Râdî'ye verdiği cevaplar oldukça büyük bir yekun oluşturmaktadır. Bu cevapların analizi, çalışmamızın temel tezlerine dayanak oluşturması bakımından önemlidir. Burada el-Câmî'nin söz konusu şarihe verdiği cevapları ona tamamiyle karşı çıkıp çıkmamasına göre ayırarak inceleme konusu yaptık.

a. er-Radî İle Hemfikir Olduğu Yerler:

Yazarımız, Musannif İbnü'l-Hâcib'in ifadelerini çoğunlukla savunmakla birlikte zaman zaman er-Radî'nin görüşüne karşı çıkmamaktadır. Örnek olarak "kelime"nin tanımıyla ilgili yapılan açıklamayı getirebiliriz:

[217] bkz. Şerhu'r-Radiyy, 1/4 ve 2/131.

"اَلْكَلِمَةُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مُفْرَد..."

Musannifin metninde "Kelime, müfred bir mana için vaz edilen bir lafızdır" ya da "Kelime bir mana için Vaz' edilmiş müfred bir lafızdır" diye bir tanım yapılmaktadır. Burada er-Radî, İbnü'l-Hâcib'in "لِمَعْنًى" açıklamasının fazla olduğu görüşündedir. el-Câmî de bu hususa şu şekilde cevap vermiştir:

"Vaz' edilmiş lafız denilince, bu lafzın bir mana taşıdığı zaten anlaşıldığından Musannifin ayrıca "لمعنى" demesi bir tekrar olmaktadır."

el-Câmî'nin bu açıklamasını şöyle yorumlamamız mümkündür:

"Vaz' edilme sonucu mana anlaşıldığından, mananın vaz'dan sonra zikredilmesi, Vaz'ın mana lafzı olmaksızın ifade edilmesine dayanır." Yani vaz' lafzından mana elde edildiği için vaz' lafzının arkasından mananın zikredilmemesi uygundur.

el-Câmî, bu hususta şöyle bir sonuç çıkarmıştır[218]: Musannif[219] (وضع لمعنى) sözüyle, Vaz' işinin, herhangi bir mana için konulduğuna bakmaksızın (herhangi bir mana olmadan) lafzın şekli olduğunu düşünmektedir. Ama bu durum, herkes tarafından kabul gören görüşe ters düşmektedir. O bakımdan el-Câmî, mananın Vaz' lafzından sonra zikredilmesinin, onun (Vaz'ın) manadan tecrit edilmesi yani, "mana" kelimesi olmaksızın ifade edilmesi üzerine kurulu olduğunu düşünmektedir. Yani "mana" kelimesinin tekrar zikredilmesine ihtiyaç yoktur. Çünkü Vaz'da mana mevcut olduğundan, mananın Vaz'dan sonra söylenmemesi gerekir.

[218] *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*, I,168.
[219] el-Câmî'ye göre Musannif, vaz'dan lafzın salt şeklini anlamaktadır.

er-Radî de İbnü'l-Hâcib'in bu ifadesine, Vaz' bahsini açıkladıktan sonra onun zaten herhangi bir mana için olduğunu belirterek itiraz eder[220]:

Burada er-Radî, "لمعنى" lafzının gereksiz olduğunu, çünkü zaten vaz' işinin bir manaya delalet etmek üzere olduğunu savunmaktadır. Vaz' sadece mana için olduğu gibi lafzın şeklini bir uyum kasdıyla birlikte açıklamak üzere olduğunda, "bir mana" için ortaya konulduğunun belirtilmesine ihtiyaç duyulur. Ancak bu durum, gramercilerin yaygın olan görüşüne aykırıdır. Burada doğrudan yapılabilecek çıkarımlar şunlardır:

Musannife göre; Vaz', kelimenin şeklidir, şeklen ortaya konmasıdır

Nahivcilere göre; Vaz', bir mana ile kelimenin ortaya konmasıdır.

Sonuç olarak; el-Câmî sanki er-Radî'yi pek de haksız bulmuyor gibidir. Çünkü vaz'dan sonra mananın zikredilmemesi gerektiğini söylemektedir. Ama öte yandan İbnü'l-Hâcib'in anlatımından farklı bir sonuç çıkararak onun, vaz'la lafzın şeklini kastettiğini bildirmektedir. İşte bu yüzden de vaz' sadece lafzî şekilde olduğu için veya lafzın şekline ait olduğu için, bundan sonra mananın zikredilmesinin uygun düştüğünü belirtmektedir. Ama ne var ki, bu durum genelin görüşüne aykırıdır. Yani meşhur olan görüş, vaz'ın zaten manayı da içine aldığı şeklindedir. Dolayısıyla diyebiliriz ki, el-Câmî, Musannifin metnini mantıkî yolla açıklamakla birlikte, er-Radî'nin vaz'ın manayı içine aldığına dair görüşünü de benimsemektedir.

el-Câmî, bir başka bahiste er-Radî'nin şerhindeki görüşün el-Müberred'e ait olduğunu teyit etmektedir.[221] (Kime göre?)Ona göre marifelik edatı hemzedir.

Son olarak el-Câmî'nin, harf-i tarifi isme mahsus kılmadaki ta'lilinin, er-Radî'ninki ile aynı [222] olduğunu söyleyebiliriz.

---

[220] Bkz. *Şerhu'r-Radî*, I,21. er-Radî'nin ifadesi aynen şu şekildedir: "على ما فسرنا الوضع لم يكن محتاجا إلى قوله " لمعنى "، لان الوضع لا يكون إلا لمعنى، إلا أن يفسر الوضع بصوغ اللفظ، مهملا كان أو، لا، ومع قصد التواطؤ أو، لا، فيحتاج إلى قوله " لمعنى " لكن ذلك على خلاف المشهور من اصطلاحهم..."

[221] el-Câmî, *el-Fevâid*, I,186.

[222] el-Câmî, *el-Fevâid*, I,187.

b. er-Radî'ye Karşı Çıktığı Yerler:

el-Câmî, şerhinin birçok yerinde er-Radî'ye muhalefet etmiştir. Mesela "kelam"ın tarifinde böyle bir durum söz konusudur. Burada er-Radî, Musannifin (كلمتين أو أكثر) demesi gerektiğini savunmaktadır.[223] el-Câmî ise, (ضربت زيدا قائما) örneğinin bütünüyle kelam olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.[224]

Şimdi "Kelam"ın tarifi için zikredilen ibareyi görelim:

İbnü'l-Hâcib, kelamı şöyle tarif etmektedir:

"الكلام ما تضمن كلمتين بالإسناد."

"İki kelimeyi isnadla içine alan sözdür."

2. ez-Zemahşeri'yle İlgili Olanlar:

ez-Zemahşeri, "kelime"nin tarifini şöyle yapmıştır:[225]

"(Kelime) Vaz' edilmekle müfred bir manaya delalet eden lafızdır."

el-Câmî'ye göre (عبدالله) gibi özel isimler, kelimenin tarifinin dışında kalmışlardır. Çünkü bunun tek bir lafız olduğu söylenemez. el-Câmî, ayrıca (قائمة) ve (بصري) gibi kelimelerin, tarifin içinde kaldığını söylemektedir. Çünkü kaynaşmaları çok kuvvetlidir ve tek bir kelime sayılırlar. Ancak (مفرد) kaydıyla bu lafızlar da tarifin dışında kalırlar. Daha sonraki izahında, ez-Zemahşeri'nin bu (مفرد) kaydını

---

[223] er-Radî, *Şerhu'r-Radî*, I,
[224] el-Câmî, *el-Fevâid*, I,176.
[225] ez-Zemahşeri, *el-Mufassal*, s.15.

getirmemesinin daha uygun olacağını ve nahiv ilminin mantığını kavrayan kişilerin bunun sebebini anlayabileceğini belirtmektedir.[226]

el-Câmî, (ضربت زيدا قائما) örneğinin ez-Zemahşeri'ye de muhalif olduğunu belirtmektedir.[227] Çünkü ez-Zemahşeri, bu konuda şöyle demiştir:[228]

"Kelam, biri diğerine isnad edilen iki kelimeden oluşan sözdür." Onun bu açıklamasına karşılık cevap olarak el-Câmî, (ضربت) örneğini getirmiştir.[229]

Ç. Yeterliliğinin ve Açıklayıcılığının Tesbiti

el-Cami, İbnü'l-Hacib'in el-Kafiye'de kastettiği manayı bu şerhte tam olarak verebilmeyi amaçlamıştır. Bunun için çeşitli ihtimallere gelecek olan yönleri zikrederek, kastedilen anlama ulaşmaya çalışmıştır. Musannif'in sözünü çoğunlukla, tek tek kelime veya cümle olarak açıklar. Bu sebeple de açıklama amacıyla kullanılan "eyyü't-tefsiriyye"yi" (أي) (Yani) kelimesini çokça zikretmiştir.

D. Musannife Ait Metni İ'rab Etmesi

el-Cami, sık sık İbnü'l-Hacib'in sözünün irabını yapmaktadır. Anlaşılmayan cümleleri açıklamak için i'rab yapmış olabilir. Mesela İbnü'l-Hâcib'in gayrul munsarif bahsinde zikrettiği beyti şöyle i'rab etmiştir:[230]

" والنون زائدة من قبلها ألف * ووزن فعل وهذا القولُ تقريبُ

فقوله " زائدة " منصوب على أنه حال، إذ المعنى : ويمنع النون الصرف حال كونها زائدة ، وقوله: (الف) فاعل الظرف _ أعني: من قبلها _ أو مبتدأ وخبره الظرف المتقدم عليه. "

---

226 el-Câmî, *el-Fevâid*, I,171.
227 el-Câmî, *el-Fevâid*, I,176.
228 ez-Zemahşeri, *el-Mufassal*, s.15.
229 el-Câmî, *el-Fevâid*, I,176.
230 Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, I, 209.

“(زائدة) sözü hal olarak nasbedilmiştir. Çünkü mana: “Nun zaid haldeyken gayri munsarif kılınır” şeklindedir. (الف) sözü (قبلها) zarfının failidir veya geride kalmış mübtedasıdır.”

“Elif” zâid olmakla birlikte, Musannif’in ibaresinden bu ziyade olma durumu anlaşılmamaktadır. O yüzden el-Cami, “zâid elif-nun” olarak i’rab yapma gereği duymuştur.

E. Zorluk-Kolaylık Açısından Üslûbu

el-Cami’nin üslubu genel olarak sehl-i müyesser diye ifade edilebilecek kolay bir üsluptur. Yani kendiliğinden kolay olmayan bir hususu kişinin, üzerinde uğraşarak kolay hale getirme durumudur. “Hal” ile bir anlatımı buna örnek gösterilebilir [231]:

"وعاملها" أي: عامل الحال، **"إما الفعل"** الملفوظ أو المقدر نحو: (ضربت زيدا قائما) و (زيد في الدار قائما) إن كان الظرف مقدرا بالفعل.

"أو شبهه" وهو مايعمل عمل الفعل، وهو من تركيبه، كاسم الفاعل نحو (زيد ذاهبٌ راكبا) و(زيد في الدار قاعدا) إن كان الظرف مقدرا باسم الفاعل، وكاسم المفعول، نحو (زيد مضروبٌ قائما) والصفة المشبهة نحو (زيد حسن ضاحكا) "أو معناه" المستنبط من فحوى الكلام من غير التصريح به أو تقديره، كالإشارة والتنبيه في نحو: (هذا زيد قائما) كما مرّ، وكالنداء والتمني والترجي والتشبيه في نحو (يا زيدُ قائما) و (ليتك عندنا مقيما) و (لعلك في الدار قائما) و (كأنه أسدٌ صائلا).

“Halin amili, zikredilen (melfuz) ya da takdir edilen (mukadder) fiil olur. Mesela:

- (ضربت زيدا قائما)
- (زيد في الدار قائما) ⟵ (zarfta fiil takdir edilirse)

“(Halin amili) şibih fiil (şibhü’l-fiil)dir. (Şibih fiil) fiilin terkibinden olup, onun gibi amel eden lafız demektir. Mesela ism-i faildir:

- (زيد ذاهب راكبا)
- (زيد في الدار قاعدا) ⟵ (zarfta ismi fail takdir edilirse)

(Yine mesela) ism-i mef’uldür:

[231] el-Cami, el-Fevaid, I,383 vd.

– (زيد مضروب قائما)

(Yine mesela) sıfat-ı müşebbehedir:

– (زيد حسن ضاحكا)

(Halin amili) açıkça zikredilmeksizin veya takdir edilmeksizin kelamın mefhumundan çıkartılan "fiil manası" olabilir. Mesela işaret ve tenbih manasında olduğu gibidir ki, bunun açıklaması yukarıda geçmiştir:

– (هذا زيد قائما)

(Yine halin amili) nida, temenni, teracci ve teşbih manası olabilir:

– (يا زيدُ قائما)
– (ليتك عندنا مقيما)
– (لعله في الدار قائما)
– (كأنه أسدٌ صائلا)

Görüldüğü gibi el-Cami, önce konuyu izah etmiş, sonra da örneğini zikretmiştir. Bazen birkaç açıklamayı peş peşe getirmiş, bunlarla ilgili misalleri de aynı tertipte zikretmiştir. Böylelikle matematik formülüne benzetebileceğimiz bir düzenle kendisinin kolay hale getirdiği bir üslup kullanmış olmaktadır.

Ancak bazı yerlerde bu üslup zor olabilmektedir. Buna örnek olması için "Bedel" için yaptığı tarifin ilerisindeki ibareyi gösterebiliriz:[232]

فإن قيل: هذا الحد لايتناول البدل الذي بعد (إلا) مثل (ماقام أحد إلا زيدٌ) فإن زيدا بدل من أحد، وليس نسبة ما نسب اليه من عدم القيام مقصودة بالنسبة الى (زيد) بل النسبة المقصودة بنسبة مانسب الى (أحد) نسبة (القيام) الى (زيد).

قلنا: مانسب الى المتبوع ههنا القيام، فإنه نسب إليه نفيا ونسبة القيام بعينه الى التابع مقصودة، ولكن اثباتا، فيصدق على زيد أنه تابع مقصود نسبته بنسبة مانسب الى المتبوع، فإن النسبة المأخوذة في الحد أعم من أن يكون بطريق الإثبات أو النفي.

ويمكن أن يقصد بنسبته إلى شيء نفيا، نسبته إلى شيء آخر اثباتا، ويكون الأول توطئة للثاني.

[232] Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, II, 62 vd.

(Tarife şu şekilde itiraz yapılmıştır.) Bu tarif (ماقام أحد إلا زيد) gibisinde (إلا) dan sonra gelen bedeli içine almamaktadır. Zira Zeyd ismi, (أحد) isminden bedeldir ve (أحد)a nisbet edilen ayakta durmama işi, Zeyd'e nisbet edilmek istenmemektedir. Bilakis (أحد) a nisbet edilen ayakta durmamak işinin bu nisbetiyle aslında Zeyd'e ayakta durma işi nisbet edilmek isteniyor.

İtirazı cevaplayacak olursak: Burada metbuya nisbet edilen şey "ayakta durmak"tır. Fakat ona olumsuz olarak nisbet edilmiştir ve aynı kıyam işi aslında tabi'e nisbet edilmek istenmektedir. Şu kadar var ki, ona olumlu olarak nisbet edilmektedir. O bakımdan tarifte geçen (تابع مقصود نسبته بنسبة مانسب الى المتبوع) sözü misalimizde Zeyd'i içine almaktadır ve buradaki nisbet işi, hem müsbet ve hem de menfi şekilde olabilir. Herhangi bir şeye menfi olarak nisbet edilen (kelime)nin bu nisbetiyle bir başka şeye müsbet olarak nisbet kastedilebilir. İlki, ikincisine hazırlık teşkil eder.

F. Dayandığı Eserleri Kullanma Yöntemi

el-Cami'nin şerhi için, ilk planda birçok kitaptan istifade ettiği söylemek mümkündür. Bunlardan bir kısmının ismini açıklamakla birlikte, diğer bir kısmı için isim belirtmemiştir. Mezkûr eserlerden yararlanırken önemli, faydalı ve öğrencilere kolay olduğunu düşündüklerini seçmiştir. Bu seçme işinin bütününde inceleyen ve eleştiren bir gözle bakmış, üstün gördüğünü tercih etmiş, zayıf gördüğünü de şerhine dâhil etmemiştir. Görüldüğü üzere şarihimiz, el-Kafiye'yi şerh ederken temelde, öğrencilerin faydasını ön planda tutmuştur. Çünkü bu dilin öncelikle kolay ve anlaşılır bir üslupla öğrenilmesini hedeflemiştir. Arap dilini tahsil etmek isteyenlerin, bu sahada el-Kafiye'nin girift ve karmaşık yerlerini çözümlenmiş şekliyle istifade edebilecekleri düşüncesindedir. Böylelikle bu hususları aydınlığa kavuşturacak bilgileri, başta el-Kafiye şerhleri olmak üzere birçok ilgili eserden derlemeye çalışmıştır. Getirdiği bu yaklaşımla diğer şarihlerden bir farklılık gösterdiği kanaatindeyiz. Zaten şerhine verdiği isimde de (el-Fevaidü'z-Ziyaiyye/ Ziya ile ilgili

(için) faydalı bilgiler), te'lif ettiği eserin yeni öğrenenler için faydalı olmasını ön planda tuttuğu gözlenmektedir[233]:

أما بعد فهذه فوائد وافية بحل مشكلات الكافية للعلامة المشتهر في المشارق والمغارب الشيخ ابن الحاجب،.... نظمتها في سلك التقرير وسمط التحرير للولد العزيز ضياء الدين يوسف،...وسميتها بالفوائد الضيائية، لأنه لهذا الجمع والتأليف كالعلة الغائية، نفعه الله تعالى بها وسائر المبتدئين من أصحاب التحصيل.

"Sözünü edeceğim bu açıklamalar, doğuda ve batıda meşhur allame Şeyh İbnü'l-Hacib'in el-Kafiye adlı eserindeki anlaşılması zor olan yerleri çözmekte yeterli, yararlı bilgilerdir…. Bunları değerli oğlum Ziyaeddin Yusuf için, ipe boncuk dizer gibi ve ibrişime mücevher geçirir gibi anlattım, yazdım…. Eserime "el-Fevaidü'z-Ziyaiyye" adını koydum. Zira Ziyaeddin bu kitap için illet-i ğaiyye gibidir. Allahu Teala, onu ve diğer talebelerden yeni başlayanları bunlarla faydalandırsın."

Bu sebeple el-Cami'nin bu şerhi, öğrencilerin diğerlerine nazaran daha rahat anlayabileceği ağır olmayan bir şerh niteliğinde olmuştur. el-Câmî'nin telifinde dayandığı eserleri kullanırken izlediği yöntemi birkaç başlık halinde şöyle inceleyebiliriz:

a. Bazı eserlerin ismini şerhinde zikretmiştir. Burada bazen alimlerin eserlerinden doğrudan alıntı yapmıştır. Mesela Halil b. Ahmed'in bir görüşünü, Sibeveyhi'nin el-Kitab'ında geçmektedir [234]:

"ولاموضع له" أي: للفصل من الإعراب "عند الخليل

"Maksûr ve Memdûd İsim " bahsinde el-Cami, üst üste yararlandığı kitap isimlerini zikrederek konuyu izaha çalışmıştır. Burada önce el-Müberred'den bahsetmektedir[235], ancak eserin ismini söylememektedir. (حمراء) kelimesindeki hemzenin (حمرايان) ifadesinde olduğu gibi yâ harfine kalb olunduğunu

[233] Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, I,163.
[234] el-Kitab, I,397.
[235] el-Fevaid, II,176

belirtmektedir. Ancak el-Fevaid'in muhakkiki dipnotta, el-Müberred'in el-Mazini'den naklen söylediği bu örnekteki durumun,

"Hurufu'l-masdar" konusunda doğrudan Nehcü'l-belağa adlı eseri zikrederek alıntı yapmıştır ve bu alıntıda er-Radiyy'e dayanmıştır[236].

1. Eserlerle İlgili Tutumu

el-Cami'nin dayandığı en önemli kitaplar, *el-Kafiye*'nin şerhleridir. Onun bu şerhlere hakkında ilgi, müracaat, nakil ve eleştiriyle alakalı olan yönlerini açıklamakta fayda vardır. Elbette dayandığı bu şerhler içinde en önemlileri, İbnü'l-Hacib'in yine kendi te'lif ettiği şerhle er-Radiyy'nin yazdığı *el-Kafiye* şerhidir. el-Cami'nin ilmi kişiliğinin mevcut olmasıyla birlikte bu iki kitabın etkisi, şerhin bir çok konusunda kendini göstermektedir.

G. Sözü Kısa Tutma-Ayrıntıya Girme Yönünden

Bundan başka serd, îrâd ve illetler gibi meselelerde ve İbnü'l-Hacib ile er-Radiyy'nin üzerinde durduğu konulara önem vermesinde bu etki ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyle el-Cami'nin şerhi, diğer iki şerh arasında kısa anlatım ve detaylı işleme (îcaz ve ishâb) bakımından orta bir yol tutmuş gibidir. Yani ne İbnü'l-Hacib gibi konuları veciz ve özlü anlatmış, ne de er-Radiyy gibi fazlasıyla tafsilata girmiştir. Ancak burada bir hususu dile getirmekte fayda görüyoruz. *Molla Câmî Şerhi*, her ne kadar yukarıda zikredilen iki esere nazaran mutavassıt bir nitelik kazanıyor olsa da, kendi içinde durum farklılık arz edebilmektedir. Çünkü bazı konularda sözü gereğinden fazla uzatmış, bazen de gerekli olmayan açıklamalara yönelmiştir. Bu bakımdan şerhinde genel olarak kısa anlatıma önem vermiştir, diye hükmetmemiz zordur.

---

[236] Şerhu'r-Radiyy, II,382.

Ğ. Kelime ve İfadelerin Anlamlarını Bulmaya Yönelmesi

Kelimelerin anlamlarını belirlemeye oldukça hassasiyet göstermiştir. Öncelikle gramer konularının tanımlamasında eğer ıstılahî mana metinde mevcutsa, el-Cami gerekli gördüğü yerde lügavi tarifi de vermiştir.(örnek) Bu tariflerde kelimelerin anlamlarına özel bir önem atfederek, kelimelerin tek tek anlamlarını açıklamaya özen göstermiştir.

Bundan başka şiirlerde murad edilen mananın anlaşılmasına ehemmiyet göstermiştir. (örnek) Oldukça fazla şiirle delil getiren el-Cami'nin gerek istişhadında, gerekse beyitlerin anlaşılması konusunda gösterdiği çabalar, onun şairlik yönünün ağır basmasından ileri geldiğini söyleyebiliriz.

el-Cami, ayrıca atasözleri ve darbı mesel gibi örneklerde de kelimelerin tam olarak anlaşılmasına itina göstermiştir. (örnek)

I. Nahiv Dışında Bazı Konulara Değinmesi

1.Mantık

Abdurrahman el-Cami, eserinde mantıkla ilgili açıklamalar yapmış ve mantıkçılara ait ıstılahlar kullanmıştır. Aslında bütünüyle mantıkî bir temele oturtulan şerhin, bu disiplinden istifade edilerek yazılması olağan bir şeydir. Ancak burada el-Câmî'nin, konuya daha fazla hassasiyet gösterdiğini söylememiz mümkündür. Şerhini orijinal kılan yönlerden birisi, işte bu mantık çerçevesinin iyi kurulmuş olmasıdır. Muamma ile ilgili de eser yazmış olan el-Câmî, bir anlamda matematik formülleri gibi nahiv konularını anlatmayı yeğlemiştir. Ustaca işlediği bu usûl sayesinde bilgilerin daha anlaşılır olması sağlanmıştır.

IV. İLMÎ KİŞİLİĞİ

el-Câmî'nin eserinde de gözlemlediğimiz gibi öne çıkan önemli bir ilmi kişiliği mevcuttur. Bunu çeşitli şekillerde gözlemleyebilmemiz mümkündür. Bazı yönlerden konuya şöyle inceleyebiliriz:

A. el-Câmî'nin Eğilimleri

el-Cami, bazı noktalarda er-Radiyy'e muhalefet etmiştir. Mesela "Hal" bahsinde amilini açıklarken "إن كان الظرف مقدرا بالفعل" (Eğer zarf, fiille takdir edilmişse) kaydını getirerek zarf konusunda er-Radiyy ile aynı görüşte değildir.[237] er-Radiyy, zarfta fiil manası kılındığını ve bunun "hal"de amil olduğunu söylemektedir.[238] İbnü'l-Hacib'in "معناه" sözünü bu şekilde yorumlamıştır.[239]

B. Dil Mantığı

Bu başlık altında Şarihin eserine hâkim olan dil mantığı ve felsefesini incelemeye çalışacağız. el-Câmî, sağlam bir zemin üzerinde Arap nahvinin kurallarını yorumlamış ve öğrenciler için anlaşılır olmasını amaçlamıştır. Mesela "isim" bahsinden konuyla ilgili şöyle bir örnek verebiliriz [240]:

> "*İsim, yükselmek anlamındaki (السمو) mastarından alınmıştır. Kelam tamamen isimden terkip edilebilir ama sırf fiil ya da harf olmaz. O bakımdan fiil ve harfin üstüne çıkar. Alâmet anlamındaki (الوسم) den geldiği de düşünülmüştür. Çünkü isim, müsemmasına alem mahiyetindedir.*"

el-Câmî, özellikle ıstılahları açıklarken dil mantığını kullanmıştır. Burada cümlenin sadece isimden oluşabileceğine dayanarak ismin, fiil ve harften yukarıda kabul edildiğini belirtmiştir. Bu yüzden isim lafzının "السمو" den geldiğini savunmuştur. Aslında konuya pratik ve çarpıcı bir anlam kazandırmaktadır. Böylece

[237] el-Cami, el-Fevaid, I,383.
[238] er-Radiyy, Şerhu'l-Kafiye, 1,201 ??
[239] el-Cami, el-Fevaid , dipnot 35, I,383.
[240] Bkz. el-Câmî, *el-Fevâid*, I,173.

ıstılahların akılda kalıcı olmasını sağlamaktadır. Öte yandan grameri ilk öğrenen kişinin aklına "isim" ıstılahına, neden isim denildiği sorusu da gelebilir. el-Câmî, şerhinin girişinde de bu duruma işaret etmiş ve telifinin ilk öğrenenlere faydalı olmasını temenni etmiştir.[241] el-Câmî'nin muamma ilmine meraklı olmasının belirtilmesi de yerinde olacaktır. Yine ikinci bir ihtimal olarak ismin "الوسم" den gelmesi görüşünü, ismin alem kabul edilebileceği şeklinde açıklamıştır. Bize göre, bu zorlama bir yorumdur. el-Câmî, bu iki yorumu birlikte zikretmekle hem Basralıların, hem de Kûfelilerin görüşlerine yer vermiştir. Bu da kendi içinde bir tür düalizme düştüğü izlenimini uyandırmaktadır.

V. İSTİŞHAD YÖNTEMİ

A.Kur'an-ı Kerim:

1. { إليه يَصعَدُ الكَلِمُ الطيِّبُ والعَمَلُ الصالِحُ } (Fatır/10)

el-Cami, bu ayet-i celileyi "kelime"nin kökünü araştırdığında, "الكَلِم" den de türeyebileceğini zikretmiş ve bu ayete dayanarak anlamının cem' değil cins olduğunu belirtmiştir.[242] Tıpkı (تمر وتمرة) gibi.

B. Hadis-i Şerif:

Şarihimiz, eserinde istişhad için çok fazla hadis-i şerif kullanmamıştır. Bunlardan bazılarını şöyle tanıtmamız mümkündür:

el-Cami, manevi izafetle ilgili olarak şu hadisi örnek getirmiştir: بالألف الدينار "

C. Arap Şiiri:

1."جِراحاتُ السِّنان لها التئآمُ* ولايَلتامُ ماجرح اللسانُ

[241] el-Câmî, *el-Fevâid*, I,163.

[242] İbn Hişam Evdahu'l-Mesalik adlı eserinde "الكَلِم" in cem'iye ait cins bir isim olduğunu zikretmektedir. Tekili "الكَلِمَة" dir.

el-Cami, bu şiiri “kelime” ve “kelam”ın kökünü tespit etmek için bir rivayetten yola çıkarak aktarmıştır. Bu rivayete göre bu ikisi "كَلْم" den türemiştir. Bu da “yaralamak” anlamına gelmektedir. Çünkü “kelime” ve “kelam”ın, yaralamak gibi kişilerde etkisi vardır.

2." ولقد أمر على اللئيم يسبني * فمضيت ثُمّتَ قلتُ لايعنيني"

Manevi izafette, marife ta’riflik ….

3. "وهل يرجع التسليم أو يكشِفُ العَمَى * ثلاث الأثافي والديار البلاقِعُ "

Zü’r-Rumma’nın bir şiiridir. Şarih burada manevi izafetle ilgili olarak "ثلاث الأثافي" terkibinin üzerinde durmuştur.[243]

1. el-Cami’nin Şiir Şevahidindeki Yöntemi

Eski Arabistan’da yazı, mütedavil değildi ve bu durum, o devrenin edebi mahsullerinin unutulup gitmesine sebep olmuştur. Oysa ki bugün, birden bire gelişmiş, işlenmiş, büyük eserler vermiş bir dille karşı karşıyayız ve yazının kullanılmamış olması, bu dilin gelişme safhalarını takip ve tesbit imkânlarını elimizden almıştır. Eski müellifler şairleri birtakım tabakalara ayırmışlardır. Fasih Arapçanın kaidelerini tesbit eden ve lügat hazinesini toplayan dil âlimleri de, eski lisanî malzemeyi değerlendirip ondan istifade ederken bu tabakalara bazı değerler verdiler ve bu değerleri ölçü olarak çalışmalarında kullandılar.[244]

Arap diline ait birçok eserde görüldüğü gibi şiir, çeşitli konuların açıklamalarında delil olarak önemli bir yer işgal etmektedir. İran edebiyatının son divan şairi kabul edilen el-Cami de, bu konuda gerekli hassasiyeti göstermiş ve gramer konularının izahında mümkün olduğunca şiire yer vermiştir. Çoğunluk

---

[243] el-Fevâidü’z-Ziyâiyye, 2,11.

[244], M. Nihad Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s.4 vd.

konularda, genel itibariyle bir veya iki, bazılarında daha da fazla beyitlerle şerhini zenginleştirmiştir.

el-Cami'nin delil getirdiği şiirleri birkaç yönden incelemeye çalışacağız:

a. Bazılarını sadece tek mısra olarak zikretmiştir.

Herhalde yeterince anlaşılmış olduğu kanaatine sahip olduğundan şiirin geri kalan kısmını zikretmemektedir. Ayrıca şerhin çok hacimli olmamasını hedeflemiş de olma ihtimali de vardır. Bu konuya ilk örneği, "Mevsul" konusunda şöyle bir mısraı delil olarak getirmesini gösterebiliriz:

"................................ * وبئري ذو حفرت وذو طويت"[245]

"Kazıp taşlarla ördüğüm kuyum ………"

Beni Tayy kabilesinin dilindeki "ذو" lafzıyla ilgili olarak, bu şiir Şahid gösterilmiştir. Çünkü yalnızca onların şivesinde mevsul olarak kullanılmaktadır.[246]

el-Cami, harf-i cerler konusunda da bir şiirden tek mısraı şahid olarak göstermiştir:

"......................... * يضحكن عن كالبرد المُنْهَمِّ "[247]

"Güzelliğinden dolayı eriyen doluya benzeyen dişlerle gülüyorlardı."

---

[245] Beytin baş tarafı şöyledir: " فإن الماءَ ماءُ أبي وَجدّي " Bu şiir için bkz. el-Emali'ş-Şeceriyye, 2,306; el-İnsaf, 1,235; Şerhu İbni Ya'iş, 3,147 ve 8,45; Şerhu'r-Radiyy, 2,41; et-Tasrih ale't-Tavdih, 1,137; el-Hem', 1,84; ed-Dürer, 1,59; el-Eşmuni, 1,158; Lisanu'l-Arab , " ذا " md.; Divanu'l-Hamase, 1,231. Burada şahid, ذو kelimesinin Tayy dilinde bulunmasıdır ki Şarih , bu kelimenin manasını açıklamıştır.

[246], Abdurrahman el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, (th.Usame Taha er-Rıfa'i), Irak 1983, II,103.

[247] Bu şiiri söyleyen kişi, 'Accâc'dır. Şiir için bkz. *Şerhu İbni Ya'iş*, 8,42 ve 44; *el-Kafi Şerhu'l-Hâdî*, 2,728; *Şerhu'r-Radiyy*, 2,343; *el-Ceniyyü'd-Dânî*, s.79; *el-Muğni*, 1,180; *Şerhu Şevahidihi li's-Suyuti*, 1,305; *et-Tasrih ale't-Tavdih*, 2,18; *el-Hem'*, 2,31; *ed-Dürer*, 2,28; *el-Hızane*, 2,262; *el-Eşmuni*, 2,125.

" عن " ve " على " bazen isim olabilmektedirler. Çünkü bu ikisinin başına " من " gelebilmektedir. Mesela (من عن يميني) ifadesi, (من جانب يميني) demektir. Yine (من عليه) ifadesi, (من فوقه) demektir. Aynı şekilde teşbih için olan kâf harfi zaiddir. Şarih bu husus için Şûrâ Sûresi, ayet 11'i delil olarak göstermiştir: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ Çünkü izah yollarından birine göre ayetin takdiri (ليس مثله شيء) şeklindedir. Yine kök harfi, bazen isim olabilir. Yani (مثل) kelimesi anlamında olur. Bu duruma örnek, şarihin yukarıda getirdiği mezkûr mısradır.[248]

" ربما ضربة بسيف صقيل * .... "[249]

"Nice parlatılmış kılıç darbesine (maruz kaldım)."

b. Bazılarını iki beyit halinde zikretmiştir.

" وداعٍ دعا يا مَنْ يُجِيبُ إلى الندى * فلم يستجبه عند ذلك مجيبٌ

فقُلْتُ ادْعُ أخْرى وارْفَعِ الصوتَ دَعْوَةً * لعل أبي المِغْوارِ منْك قريبٌ "[250]

"(Ey ahali!) Kim çağrıya cevap verecek, diye nice yalvaran seslendi de, kimse ona cevap vermedi. Ben "Bir daha çağır ve sesini yükselt. Belki Ebu'l-Miğvar sana yakındır, (yardımına koşar)" dedim."

Musannifin (ولعل للترجي) şeklindeki ibaresini açıklama esnasında Şarih, bu iki beyitle istişhad etmiştir. Metne göre; لعل, ummak inşası içindir. Olması imkansız şeylerin başına gelmez. İstenen veya korkulan bir şeyin vukuunu beklemek

---

[248] el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, 2,333.

[249] el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, 2,328.

[250] el-Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, 2,354.

manasındadır. Bunlardan ilki yaygındır. Şimdi bu لعل lafzının cerr etme durumu şazdır ve bu ‘Ukayl kabilesinin şivesinde görülür. es-Sirafi, yukarıdaki beyti delil göstererek mecrur olduğunu savunmuştur. Ama kimileri es-Sirafi’nin bu fikrini reddetmektedirler. Çünkü burada أبي المغوار ifadesinin mecrur olmasının hikaye yoluyla gerçekleştiğini belirtmişlerdir.

c. Bazen önce tek mısraı ve sonra da beytin tamamını zikretmiştir.

Zarflar bahsinde bu konuya güzel bir örnek bulunmaktadır. el-Cami, mebni zarflardan (حيث) nün anlatımında bahsedilen şiirin birinci mısraını zikretmiştir:

" أما ترى حيثُ سُهَيْلٍ طالعا * ...."[251]

Musannifin açıklamasına göre (حيث) , çoğunluk kullanımda isim veya fiil cümlesine muzaf kılınır. Ancak burada müfrede, yani Süheyl lafzına muzaftır ve (ترى ‘nın mef’ulün bihidir. Böylece anlamı:" أما ترى مكان سهيلٍ طالعا " şeklinde olur. Şarih daha sonra tamamlama ya da bütünlük sağlama babından beytin ikinci mısraını da zikretmiştir:

" أما ترى حيثُ سُهَيْلٍ طالعا * نجما يُضِيءُ كالشهاب ساطعا "[252]

Bu bağlamda Şarih’in, konunun açıklanması yanında, eksik bir şeyin kalmamasına da özen gösterdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca sanki şiirle istişhadı o konuda yoğunlaştığı için, beyitleri peş peşe sıralamaktadır. Bunun yanı sıra el-Cami, yarım kalmış malumat vermemeye özen göstermektedir.

ç. Bazen Musannif’in zikrettiği mısra, Şarih tarafından tamamlamıştır.

---

[251] el-Cami, *el-Fevaidü’z-Ziyaiyye*, 2,136.

[252] el-Cami, *el-Fevaidü’z-Ziyaiyye*, 2,137.

İsmi tafdilin ibtida manasıyla ref' edilmesi konusunda Musannif " مثل ولا أرى " diyerek, şiirin küçük bir kısmını zikretmek suretiyle delil olarak getirmiştir. Şarih de bu muhtasarlığı hiç onaylamamacasına şiirin tamamını aşağıdaki gibi iki beyit halinde vermiştir:

" مررتُ على وادي السباعِ ولاأرى * كوادي السباع حين يظلم وادياً

أقلَّ به ركْبٌ أتوْهُ تَئِيَّةً * وأخْوَفَ إلا ما وَقَى الله سارياً "[253]

Şarih'e göre Musannif, benzerliğin aslını teşkil eden lafızla başlamak için beytin baş tarafını terk etmiştir. Yine zikretmiş olduğu (ما رأيت كعين زيدٍ الخ) misalinde (أحسن) 'in mevsufunu yani (عينا) sözünü zikretmemiştir. Hâlbuki şiirle tam benzerliğin hâsıl olması için onun zikri gerekmektedir. Çünkü şiirdeki (واديا) sözü onun mukabilidir ve zikredilmiştir. İşte Musannif'in böyle yapmayışının nedeni, ilkin zikredilen meşhur misalin daha kısasını açıklamak durumunda olmasıdır. Şarih bu açıklamadan sonra beytin tamamını vermiş ve tek tek kelimelerin anlamlarının açıklamasına geçmiştir. Bunun yanında irablarını yapmayı da ihmal etmemiştir. Şarih bu iki beytin açıklamasına o denli ağırlık vermiştir ki, sonunda oldukça geniş bir şekilde tefsir edilmiş ifadesini de kaydetmiştir.

el-Cami, burada Musannif'i tenkid ediyor gibi görünse de, aslında tenkitten farklı bir şekilde, onun yaptığı açıklamaya haklı bir gerekçe bulmaya çalışıyor.

Şarih tarafından Musannif'in delil getirdiği şiirin tamamlanmasına bir başka örnek de şöyledir:

" كَمْ عَمَّةٍ لك يا جريرُ وخالةٍ * .... "

---

[253] Cami, *el-Fevaidü'z-Ziyaiyye*, 2,225.

Yukarıdaki bu mısraı Musannif, “Kinayeler” bahsinde (أيّ) kelimesine dair açıklama yaptığında şahid olarak getirmiştir.[254] Şarih burada كم lafzının üç yönü üzerinde durmuştur. Bu arada iki nüsha arasındaki farklılıklara göre كم ve onun mümeyyizi için ortaya çıkan vecihleri değerlendirmiştir. Bundan sonra şiirin ikinci kısmını ve kailini belirtmiştir:[255]

" كَمْ عَمَّةٍ لك يا جريرُ وخالةٍ * فدعاء قد حَلَبَتْ عليَّ عشارِي "

el-Cami, bu beyte özel bir önem hasrederek, tek tek kelime ve ifadeleri incelemeyi/ irdelemeyi amaçlamıştır. Bir yandan anlam ihtimallerini dile getirirken öte yandan da özellikle كم ve عمة kelimeleriyle birlikte diğerlerinin çeşitli irab durumlarını tesbite çalışmıştır. Görünüşe bakılınca el-Cami’nin, bu şiir üzerinde oldukça detaylı durduğunu söylemek mümkün olabilir.

VI. ŞERHTEKİ KAYNAKLARI

el-Cami, el-Kafiye’yi şerh etmeye başladığında şerh edilen kitapla güçlü bağı (kuvvetli alakası) olan kitaplara bakmıştır. Bu yüzden el-Cami’nin şerhinde dayandığı kitapların en önemlileri, el-Kafiye’nin şerhleridir; sonra diğer kitaplar gelmektedir. Böylece el-Cami’nin kaynaklarını öncelikle iki gruba ayırmak mümkündür:

a. el-Kafiye’nin Şerhleri

A. Kaynakların Tanıtımı

el-Cami, çeşitli vesilelerle görüşlerini desteklemek amacıyla bazı gramercilere isimlerini zikrederek veya zikretmeden atıflarda bulunmuştur. Tabii,

---

[254] el-Cami, *el-Fevaidü’z-Ziyaiyye*, 2,129.
[255] el-Cami, *el-Fevaidü’z-Ziyaiyye*, 2,130

bunlardan bazılarının Musannifin yaptığı atıflar çerçevesinde cereyan ettiğini de ifade etmemiz gerekir.

Burada iki hususu ele alacağız. Birincisi, el-Câmî'nin Musannif İbnü'l-Hâcib'e hak verdiği ve anlatımını isabetli bulduğu noktalardır. Mesela Şarih el-Câmî'nin girişte verdiği izahattan böyle bir bilgiyi edinmekteyiz. Kitabı bir bütün halinde düşünerek isabetli bir başlangıç yaptığını şöyle belirtmektedir:

"(Musannif), kelamın ve kelimenin tarifiyle işe başlar. Zira kitapta onların durumları incelenmektedir. Bunların mahiyeti bilinmezse durumlarından bahsedilemez. Kelimenin tarifini kelamın tarifinden önce yapar. Zira kelam, kelimelerden meydana gelir ve kelimenin mefhumu, kelamın ifade ettiği manadan bir parçadır."[256]

el-Câmî'nin açıklamasına göre Musannifin, kelam ve kelimeyi tanımlamakla işe başlaması yerinde bir harekettir. Çünkü kelam ve kelimenin mahiyeti bilinmeden bunlarla ilgili açıklama yapılması imkânsızdır. İkinci olarak; el-Câmî'ye göre uygun olan iş, kelimenin tarifinin kelamdan önce yapılmasıdır. Çünkü kelam, kelimelerden müteşekkildir.

Bir başka örnek de lafız kelimesinin kullanımıyla ilgilidir[257]:

el-Câmî, Musannifin (لفظ) demesini mantıklı bulur. Çünkü eğer (لفظة) deseydi, teklik kastedilecek ve (عبد الله) gibi ifadeler kelimenin tarifine girmeyecekti.

Şimdi vereceğimiz misalde el-Câmî, metinde geçen "**مفرد**" lafzının i'rabını yaparak irdelemiş ve Musannifin asıl maksadını göstermeye çalışmıştır. Bununla

[256] Bkz. el-Câmî, *el-Fevâid*, I,164.
[257] "(Musannif) (لفظ) der, (لفظة) demez. Çünkü tekliği kastetmemektedir. Lafız kelimesinin daha kısa olmasıyla birlikte her ikisi arasında iştikak olmadığından kelime ile lafız için uyum olması şart değildir." Bkz. el-Câmî, *el-Fevâid*, I,166 vd.

ilgili açıklamalarında çoğunlukla onun isabetli görüş sahibi olduğunun altını çizmiştir. Şerhinde bunu şöyle ifade etmektedir:[258]

> "*Veya (müfred sözü) merfudur. (لفظ) kelimesinin sıfatıdır. O zaman müfredle söylenmek istenen şey, manasının cüzü kendisinin cüzüne delalet etmeyen (lafız)dır. (Yani lafız, terkiplik kabul etmemektedir) Bu takdirde ilk sıfatın (yani "وضع لمعنى" kavlinin) fiil cümlesi ve ikinci sıfatın (yani "مفرد" kavlinin) müfred (tek bir isim) olarak getirilişinin nüktesi açıklanmalıdır. (Buradaki) nükte sanki lafzın vaz' edilişinin, müfred kılınışından önce olduğuna işaret etmek için söylenmesidir. Çünkü geçmişi ifade eden sîgayla (mazi sîgasıyla) söylenmiştir. Ama lafzın müfred oluşu (muzari hükmündeki ism-i mef'ul sigasıyla) söylenmiştir.*"

el-Câmî, burada önce "**مفرد**" kelimesini "**لمعنى**" kelimesinin sıfatı olarak kabul etmiştir. Bu takdirde anlamı şöyledir: "Müfred bir mana: Lafzının cüzü, (kendi) manasının bir cüzüne delalet etmeyen (mana)dır" Mesela "زيد" kelimesi, şahıs için bir alemdir. "ز" ya da "ي" ya da "د" cüzlerinden hiç birisi ne "زيد" lafzına delalet etmektedir, ne de "زيد" mefhumunda kişiye işaret etmektedir. Yani bu harflerden biri söylenmekle "زيد" adlı kişi anlaşılmamaktadır. Böylece müfred bir mana oluşmaktadır.

Ancak el-Câmî, burada lafzın Vaz' işinden önce müfredlik veya mürekkeblikle vasıflanmış bir manaya tahsis edilmesi gibi bir yanlış anlaşılmanın mevcut olabileceğini belirtmektedir. el-Câmî, Musannifin bunu gidermek için "**لفظ**" kelimesinin birinci sıfatını mazi fiil sigasıyla getirilmiş fiil cümlesiyle, ikinci sıfatını ise muzari hükmündeki ism-i mef'ul sigasıyla getirerek vaz'ın, müfred olma işinden önce meydana geldiğine işaret ettiğini söylemiştir. Diyebiliriz ki Şarih, buradaki

[258] Bkz. el-Câmî, *el-Fevâid*, I,169. Şarihin üzerinde durduğu bu son durum için *el-Fevâid*'e haşiye bazı kişilerce şöyle yorumlanmıştır: "Gerçekte zaman itibariyle bir fasıla yoktur. Şarih onu kullanarak rütbe yönünden farklılığını göstermek istemektedir. Krş. Muhammed Rahmi el-Egînî, *el-Akdü'n-Nami*, 29.

inceliği fark ederek, kelimenin vaz‘ olma sürecini çok hoş bir mantıkla ortaya koymuştur. Bu yolla, Musannifi destekler mahiyette açıklamasını yapmıştır.

Konuya başlarken ele alacağımızı söylediğimiz ikinci husus ise; Şarihin, Musannife muhalif olduğu, görüşlerini açık ya da kapalı olarak benimsemediği konulardır. Bunlar birinci hususa göre daha azdır. Konuyla ilgili olarak, yine “kelime” bahsinin tanımıyla ilgili yaptığı şerhten örnek verebiliriz:[259]

“Vaz’ edilmiş lafız denilince, bu lafzın bir mana taşıdığı zaten anlaşıldığından Musannifin ayrıca "لمعنى" demesi bir tekrar olmaktadır.”

el-Câmî, Musannifin "لمعنى" kelimesini fazladan kullandığı görüşündedir. Ama onun bu tanımlamasına da mantıkî bir izah getirmeye çalışmış ve “Vaz‘” lafzını “mana” mefhumundan tecrid ederek kullandığını kabul etmiştir.

el-Câmî’nin yaptığı atıflarla ilgili başka bir örnek şöyledir:

Şarih, izafet bahsinde Musannifin ismini zikrettiği el-Ferra’nın görüşünü şu şekilde irdelemektedir:

Burada zaten Musannif, açıkça el-Ferra’nın neden bu terkibi caiz bulduğunun sebeplerini sorgulamaktadır:

1. “Lam-ı ta’rifin gelmesi izafetten sonradır. İzafet sebebiyle tenvinin hazfedilmesi neticesinde hafiflik hasıl olmuştur; daha sonra da ma’rife olmuştur.” diye düşünmüştür.

Musannif, buna şerhinde cevap vermiş ve izafetten önce gelen “el takısı”nın, izafetten sonra geldiğini

[259] Bkz. el-Câmî, *el-Fevâid*, I,167 vd.

1. el-Kafiye’nin Şerhleri:

el-Cami’nin daha çok nakil ve hakkında inceleme yaptığı iki şerhin ismi şöyledir:

a.Şerhu İbni’l-Hacib li kâfiyetih
b.Şerhu’r-Radiyy li’l-Kâfiye

Bu şerhlere ağırlık verdikten sonra diğer şerhlerden istifade etmiştir. (Öncelikli olarak daha çok iki şerhten nakil yapmıştır ve incelemeyi yoğunlaştırmıştır. Diğer şerhler, daha sonra gelmektedir.) Şimdi yukarıdaki şerhlerden ilkini ele alalım:

a. Şerhu’l-Kafiye libni’l-Hacib:

Her şeyden önce burada geçilmesi mümkün olmayan bir hakikat, el-Cami’nin şerhinin, çoğunlukla İbnü’l-Hacib’e ait ibare ve ta’lillerden (sebeplendirme) meydana gelmektedir. Bu da bize, el-Cami’nin bu şerhe çokça müracaat ettiğini, onu çok iyi anladığını ve müfredatını hazmettiğini göstermektedir.

Yine bunu destekleyen ve el-Cami’nin bu şerhe itimad edip (el-Cami’nin metodu bahsinde zikrettiğim) bu şerhten alıntı yaptığını açıklayan şeylerden birisi de, onun İbnü’l-Hacib’in sözlerinden etkilenmiş olma durumudur. el-Cami, İbnü’l-Hacib’in el-Kafiye adlı eserine yazdığı kendi şerhinde geçen görüşlerden bir çoğunu açıklama yapmaksızın kaynak göstermiştir/ kullanmıştır.

Bu şerhte geçen açıklamalara itiraz edenlere seçkin/ güzel bir üslupla cevap verir. Yine “el-Cami’nin Yöntemi” konusunda bütün örnekleri zikrettim.

el-Cami, İbnü’l-Hacib’e ait Şerhu’l-Kafiye’den birkaç yerde alıntı yaparken bu şerhin adını zikretmektedir. Örnekleri şöyledir:

I. أب kelimesinin mütekellim ya’sına izafeti sırasında.

II. Te’kid konusunda
III. Sıfat konusunda

IV. Atfu'l-Beyan konusunda vd.

b. Şerhu'r-Radiyy li'l-Kafiye:

Bu şerhin de el-Cami için önemi, bir öncekinden az değildir. el-Cami'nin şerhinde, er-Radiyy'nin zikrettiği nahiv hükümleri, onların ayrıntıları ve ta'lillerden bir çoğu vardır. Böylece el-Cami'nin istişhadının çoğu, bütünüyle er-Radiyy'nin getirdiği örneklerdir, diyebiliriz.

Bu kaynağın önemini açıklayan, el-Cami'nin bu esere müracaatının çokluğunu ve uzun uzadıya incelemesini ortaya koyan şeylerden birisi, er-Radiyy'nin İbnü'l-Hacib'e itirazlarını ortaya koymasıdır. Aynı zamanda şerhinde bu itirazlara cevap vermeye çalışmasıdır. Bunu ayrıntıları ve örnekleriyle "el-Cami'nin Yöntemi" bahsinde zikretmiştim.

(وقد ذكرت هذا بالتفصيل والتمثيل في منهج الجامي.)

er-Radiyy ve el-Cami'nin şerhini okumamın ve tedkik etmemin neticesinde birincisinin, ikinciyi üç üslupla etkilediğini gördüm (anladım).

(ومن خلال قرائتي لشرح الرضي للكافية وشرح الجامي لها وتدقيقي فيهما استطعت أن أتعرف أثر الأول في الثاني من خلال ثلاثة أساليب)

I. Üslup:

el-Cami'nin, kendisinden nakilde bulunurken veya sözüyle kastederken (قصده في الكلام) er-Radiyy'nin adından veya şerhinden bahsetmemesidir. Bu üslubu er-Radiyy'nin, İbnü'l-Hacib'e olan itirazlarına cevap verdiği sırada kullanmıştır. Hatta buna göre nisbeten daha kapalı/ gizli bir yola gitmiştir. (بل ذهب إلى أخفى للنسبة من هذا حيث يأتي...) Öyle ki okuyucunun, zahirine bakarak ne bir itiraz, ne de bir cevap olarak düşündüğü bir ibareyi getirir. el-Cami, bu ibareyle bir itiraza cevap vermeyi kasteder. Bunu daha önce el-Cami'nin metodunda zikretmiş ve örnek vermiştim.

Aynı şekilde şerh ve ta'lil ederken el-Cami, er-Radiyy'den bir çok konuda iktibasta bulunmuş ve bu iktibası yaptığı konularda er-Radiyy'nin veya şerhinin ismini açıklamamıştır. Örnekleri şöyledir:

1. "Hal" konusunda, onun izafetle mecrur zilhalinin önüne geçemeyeceğine dair anlatımında geçmektedir. Nahivcilerin ihtilafı halin, harfi cerle mecrur zilhalinin önüne geçebileceği hususundadır. el-Cami, şöyle demiştir:

(ولعل الفرق بين حرف الجر والإضافة أن حرف الجر معد /متعد للفعل كالهمزة ةالتضعيف. فكأنه من تمام الفعل، وبعض حروفه. فإذا قلت: "ذهبت راكبة بهند" فكأنك قلت أذهبت راكبة هندا.)

el-Cami'nin zikrettiği bu (ترجي) , er-Radiyy'nin aynı lafzıyla el-Kafiye'yi şerhinde zikrettiği şeydir.

Bu örneklerden sonra, bunlarda el-Cami'nin adını zikretmeden metin halinde er-Radiyy'den naklettiği şeyleri zikretmekle yetindiğime işaret ediyorum. er-Radiyy'de mana olarak nakledilenlerin bir çoğuna tahkikte yer verdim (işaret etim, değindim).

II. Üslup:

el-Cami'nin sözü er-Radiyy'e nisbet ederek ifade etmesi. Belki de bu açıklamayla, kendisine ait olan eleştiri, üstün tutma veya zayıf görme gibi düşüncelerini er-Radiyy'e nisbet etmek istiyordu. Bunlara örnekler:

III. Üslup:

el-Cami'nin sözü, Şerhu'r-Radiyy'e nisbet ederek açıklaması. Örnekler:

c. el-Kafiye'nin Diğer Şerhleri:

Bilinmektedir ki, İbnü'l-Hacib'in el-Kafiye adlı eserinin, Şerhu İbni'l-Hacib ve Şerhu'r-Radiyy dışında da şerhleri vardır. Ancak ilmi değer ve şöhret bakımından

bu ikisinin seviyesine erişemezler. Bu yüzden de el-Cami, önce zikrettiğimiz bu iki şerhe gösterdiği gibi, diğerlerine büyük bir ehemmiyet vermemiştir. Onları atlamamış, ancak şerhinde bazılarını nazarı itibare almış ve uygun gördüklerini zikrederek istifade ettiği gibi bunların haricinde düşündüklerine de itiraz etmiştir. Bu konuları el-Cami'nin şerhinde inceledim ve gördüm ki, şarih çeşitli üsluplar kullanmıştır.

Şerhleri şöyle sıralayabiliriz:

(1) Şerhu'l-Hindi li'l-Kafiye:

el-Cami, bunu bir kere zikretmiş ve Havaşi'l-Hindiyye diye isimlendirmiştir.

Başka başka yerlerde "ba'di'l-Havaşi" (بعض الحواشي) , "بعض الشارحين" diye dile getirmiştir. Bir de şöyle bir ifade kullanmıştır:

(ونص قول شهاب الدين الهندي في شرحه للكافية ...)

Bazı yerlerde el-Cami, el-Hindi ismi ya da yazısını açığa çıkarmaksızın Şerhu'l-Hindî'yi kastediyor, olabilir.

(2) "el-Hadiye" Şerhu Kafiye/ Felek 'Alâ et-Tebrîzî:

el-Cami, ne müellifin ne de kitabın ismini zikretmiştir. Fakat ben her iki şerhe müracaatım neticesinde anladım ki, el-Cami'nin şerhinde bazen el-Hadiye'nin müellifine ait söz ve görüşler bulunmaktadır. Bu ifadelerin üç üslupta anladım:

I. Üslup:

-"ba'du'ş-Şuruh" (بعض الشروح) diye ifade etmiştir.

II. Üslup:

-"ba'duhum" (بعضهم) diye ifade etmiştir.

III. Üslup:

-el-Cami, sözünü el-Hadiye sahibinin sözüne benzeterek söylemesi.

(3) et-Tercemetü'ş-Şerîfiyye/ es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcani:

Bu, İbnü'l-Hacib'in el-Kafiye'sine Fars dilinde yazılmış bir şerhtir. Bu, bazı teracim kitaplarının zikrettiği bir bilgidir. el-Cami, şerhinde üç defa bu tercemeyi zikretmiştir.

(4) Emâli'l-Kafiye:

Bu kitap, İbnü'l-Hacib'in el-Emâli'n-Nahviyye adlı eserinin kısımlarından biridir. el-Cami, "Emâli'l-Kafiye"nin ismini, eş-Şerif el-Cürcani'nin Şerhu'r-Radiyy için yaptığı haşiyesinden nakil esnasında bir kere zikretmiştir.

(5) Haşiyetu's-Seyyid eş-Şerif el-Cürcani 'alâ Şerhi'r-Radiyy li'l-Kafiye:

Doğrudan el-Kafiye'nin olmayıp er-Radiyy şerhine ait olsa da, bu haşiyenin el-Cami tarafından nazarı dikkate alındığı özel bir önemi vardır. Bu önem üç yolla ortaya çıkmaktadır:

Birincisi:

er-Radiyy'nin, İbnü'l-Hacib'e itirazlarına cevap vermede el-Cami'nin bu haşiyeye itimad etmesi. Tahkik sırasında buna işaret ettim.

İkincisi:

eş-Şerif el-Cürcani'nin bazı kitaplardan yaptığı nakilleri el-Cami de nakletmiştir. Tahkikte zikredildikleri sırada bu kitaplara da işaret ettim.

Üçüncüsü:

el-Cami, bu haşiyeden eş-Şerif el-Cürcani'ye ait görüşleri nakletmiştir. Bu naklin üç üslupta yapıldığını gördüm:

I.Üslup:

Bu haşiyenin hakkında "ba'du'l-Muhakkikîn" (بعض المحققين) diye bahsetmiştir. İbnü'l-Hacib'in el-İdah (Şerhu'l-Mufassal) adlı eserinde ismin tarifi üzerine yorumunu nakletmiştir. eş-Şerif el-Cürcani de bu eseren nakilde bulunmuştur. Sonra el-Cami, şu sözüyle eş-Şerif el-Cürcani'ye işaret etmiştir/ gönderme yapmıştır: (ومحصوله ما ذكره بعض المحققين حيث قال:...)

II: Üslup:

"Ba'd" (بعض) kelimesiyle onu ifade etmesidir. (غلامي) Kelimesinin irabında geçmektedir. Çünkü eş-Şerif el-Cürcani'nin, buna hoş bakmadığı şeklindeki görüşünü zikretmiş ve şöyle demiştir: (فما ذهب إليه بعض من أن إعراب مثل هذا الاسم في حالة الجر لفظي غير مرضي.)

III. Üslup:

el-Cami'nin, eş-Şerif el-Cürcani'ye ait olan sözü meçhul için kurulmuş (قيل) lafzıyla ifade etmesidir. Muzarinin şu ibareyle mansub olması konusunda geçmektedir:(بأن مقدرة بعد حتى ..... والعاطفة) Çünkü el-Cami, bu ibareyi şerh etmiş ve (والعاطفة) nin irabını zikretmiştir. Sonra şöyle demiştir:

(وقيل: هو مجرور معطوف على حتى)

2. Diğer Kitaplar:

el-Cami, sadece ilgisini şerhiyle kuvvetli bağı olan el-Kafiye şerhlerine hasretmemiştir. el-Mufassal, el-Miftah, el-Lubab gibi diğer kitapların zikri de şerhte geçmektedir. Bu, o kitapların el-Kafiye'nin müfredatında, konusunda bir değeri haiz olmalarından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda müelliflerinin ilimlerinde önderlik

ve güvenilirlik özelliklerine sahip olmalarından da kaynaklanmaktadır. el-Cami, konuların bir kısmında şöyle demiştir:

(قد تصفحنا كتب الثقاة كالمفصل والمفتاح واللباب)

Böylelikle bu eserler, el-Kafiye'den kopuk değillerdir. Aksine bunlarda el-Kafiye'ye bağlanan bir bağ gözlenmektedir. Bu bağ, onların nahiv bablarını içine alan muhtasar nahiv kitapları olmaları yönündendir. Nitekim, el-Kafiye'nin durumu da budur.

el-Cami, şerhinde bunları çokça zikretmemiştir. Çünkü el-Cami, bu eserlerle el-Kafiye arasında dengeleyici olabildiği birçok yerde zikretmektedir. Bazen buralarda bir görüşe itimad etmiş olabilir, bazen de bir görüşün karşısında cevap vermiş kabul edilebilir.

Bazen, el-Îdah (Şerhu'l-Mufassal) ve el-Keşşaf'ı da zikretmiş olabilir.

Tahkikte kendilerine atıfta bulunduğum başka birçok kitap var ve bu kitaplar, el-Cami'nin şerhinde geçenlerle bağlantılıdır. Bunlar Sibeveyhi'nin "el-Kitab"ı, el-Müberrid'in "el-Muktadab"ı, ez-Zeccac'ın "Ma yansarif ve ma la yansarif" ve "Ma'âni'l-Kur'ân"ı, İbnü's-Serrac'ın "el-Usul"u, Ebu Ali el-Farisî'nin "el-İdah"ı vb. gibi eserlerdir. Ancak düşünceme göre bunlardan doğrudan değil, bir vasıtayla nakil yapmıştır. Doğrudan yaptığı nakil, önceki iki türde olanlardır. Ben anladım ki, Sibeveyh ve diğerlerinden yaptığı nakil, bu iki türdeki zikredildikleri şekliyledir. Ta'likimde, kendisinden nakil yapılan usul kitaplarıyla, nakil yapan kitaplarda geçenleri çokça açıkladım.

A. el-Fevaidü'z-Ziyaiyye'de Kullanılan Bazı Başlıklar

1. Kelime ve Kelam

el-Cami, İbnü'l-Hacib'in *el-Kafiye*'sini şerh ederken, konuların sıralamasını hiç değiştirmemiş ve tertibini olduğu gibi bırakmıştır. İbnü'l-Hacib, kitabına "kelime" ve "kelam"ın tarifiyle başlamıştır. el-Cami de bunun yerinde bir hareket olduğunu belirtmiş ve şöyle bir açıklama getirmiştir:

"وبدأ بتعريف الكلمة والكلام، لأنه يبحث في هذا الكتاب عن أحوالهما، فمتى لم يُعرّفا، كيف يبحث عن أحوالهما؟ "

el-Cami'ye göre; kitaba "kelime" ve "kelam"ın tarifleriyle başlanmıştır. Çünkü bu kitapta, bu ikisinin durumlarından bahsedilmektedir. "Peki, tarifi belli olmayan yani, tanımlayan şeyin hallerinden bahsedilebilir?" diye de şarih, okuyucuya bir soru yöneltmiştir.

el-Cami, "kelime"nin tarifine geçmeden önce birtakım açıklamalar yapmış ve bazı mantıki sorgulamalara girişmiştir. Sorduğu soruları şöyle tasnif edebiliriz:

1. "kelime" ve "kelam"ın aslı:
    a. "كَلْم"den türemiştir ve "yaralamak" anlamına gelmektedir.
    b. "كَلِم" den türemiştir ve { إليه يَصعَدُ الكَلِمُ الطيِّبُ والعَمَلُ الصالِحُ }(Fatır/10) ayetine dayanarak anlamının cem' değil cins olduğunu belirtmiştir. Tıpkı (تمر وتمرة) gibi. Burada bir görüşe göre de, 3 ve yukarısına işaret edecek şekilde cemi' olacağı belirtilmiştir.

O zaman bu ayet-i kerimedeki "الكلم الطيب " ifadesinin, "kelimenin birazı/ bir kısmı" şeklinde yorumlanması mümkündür.[260]

---

[260] Aynı durum, "إن رحمة الله قريب من المحسنين" A'raf suresinin bu 56. ayetinde de geçerlidir. Çünkü burada 'rahmet' lafzından 'ihsan' manası irade edilmektedir.

el-Cami, “kelime”yi açıklarken Musannifin kullandığı her ibareyi büyük bir titizlikle açıklama gayreti içinde olmuştur. Bu bakımdan metinde "الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد" şeklinde başlayan anlatımı, teker teker örneklerle izaha çalışmıştır. Bu bağlamda “lafz”ın önce lügat anlamının " الرمي " / atmak olduğunu belirterek aşağıdaki düz bir cümleyi örnek getirmiştir:

" أكلت التمرة ولفظت النواة.

Daha sonra konuyu açıklamak için getirdiği bu çarpıcı örnekte "لَفَظْتُ", tam olarak "رَمَيْتُ" manasına gelmektedir. Başka bir kelime olan خَلْق ← مَخْلُوق gibi bir örnek yardımıyla, ya başlangıçta yahut “atılan/ melfûz” manasıyla kullanılır olduktan sonra nahivcilerin örfünde insanın telaffuz ettiği şey için kullanılır olmuştur. el-Cami, işte bu kullanımın üç yönden olabileceğini belirtmiştir:

1. حقيقة = حكما ← Hakiki veya hükmi

2. مهملا = موضوعا ← Anlamı olmayan veya bir anlam için vazedilmiş

3. مفردا = مركبا ← Müfred ya da mürekkeb

Bu durumda hakiki lafız "زيد" ve "ضرب" gibidir; hükmî lafız da ".زيد ضرب" ve "اضرب" örneklerinde var gibi kabul edilmiş (niyet edilmiş) olan "هو" ve "أنت" gibidir. Şarih burada hükmi lafzın gerekçesini iki şekilde açıklamıştır:

1.Bu lafızlar, ses ve harflerle dile getirilmemektedirler.

2.Bu lafızlara, hakiki lafzın hükümleri uygulanmaktadır. Yani; fail, ma’tufun aleyh ve zil-hal yapılabilmektedir.[261] Yine Şarihe göre, mahzûf lafız, hükmi değil,

[261] Şarihin "وأجْرَوْا عليه" sözü "إذ ليس" sözüne ma’tuftur. Çünkü onunla, maksadı “menvî” lafzın, hükmî lafız olduğunu isbattır.

hakikidir. Çünkü insan onu bazen söylemektedir. İnsanların telaffuz ettiği şeylerden olduğu için Allah kelamı da hakiki lafızlara dâhildir.

Şarih ilginç bir noktaya daha temas ederek lafzın kapsamını oldukça belirgin hale getirmeyi amaçlamıştır. Bu da, dört alamet olan; yazı, herhangi bir şeyi hatırlamak için parmağa bağlanan ip, el-kol işaretleri ve yol tayini ve benzeri amaçlarla yollara dikilen levhaların lafza dahil olmadıklarını, bunun için bir kayda ihtiyaç duymadıklarını açıklamasıdır.

el-Cami'ye göre Musannif, "لَفْظَة" yerine "لَفْظ" demiştir, çünkü tekliği kastetmemiştir. Eğer lafızda tekliği kastetseydi, "عبد الله" gibisi kelimenin tarifine girmeyecekti. Ayrıca mübteda ile haber arasındaki uyum, metinde zikredilen " الكلمة لفظ " ibaresinde şart değildir. Çünkü haber müştak değildir. Yani burada haber mastar olduğu için müzekkerlik, müenneslik, tesniyelik ve cem'ilik gibi durumlar, kendisinde birdir. Ayrıca "لفظ" kelimesinin sonunda "ة" harfi hazfedildiğinden lafız daha da kısalmaktadır. Şarihe göre bu sebepten Musannif, "لَفْظ" kelimesini "لَفْظَة" kelimesinin yerine kullanmayı tercih etmiştir.

Şarih, metinde geçen " وُضِعَ " lafzını şerh ederken yaptığı açıklamada önce vaz'ın kısa bir tanımını vermiştir. Daha sonra da harfin vaz'ının bir ekle birlikte manasının anlaşılmasıyla mümkün olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyle bir kayda ihtiyaç duyulmadan harfin, vaz'ının da tanımın dışında kalmayacağını izaha çalışır. Çünkü burada "birincisi söylendiğinde, ikincisi akla gelecek şekilde bir şeyin bir şeye tahsis"i olan vaz'da, fasih ve beliğ kişilerin kullanımı kastedilmektedir.

el-Cami, "mana"nın tanımını, "bir şeyle (yani lafız, işaret vb. ile) kastedilene" denir şeklinde yapmıştır. "معنى" kelimesinin aslı için birkaç alternatif üretmektedir:

- "مَفْعَل" vezninde ism-I mekân olup "maksad" anlamına gelmektedir,

- Mef’ul manası taşıyan mimli mastardır.

- "المَرْمِيُّ" lafzı gibi ism-i mef’ul olan "المَعْنِيُّ" lafzının hafifletilmiş şeklidir.

Bu son şıkta el-Cami, verdiği "المَرْمِيُّ" örneğiyle konuya çok iyi açıklık getirmiş ve "معنى" kelimesinin aslını ortaya koymaya çalışmıştır.

Şarihe göre; “vaz’ edilmiş lafız” denince bu lafzın bir mana zaten anlaşıldığından, Musannifin ayrıca " لمعنى " demesi bir tekrar olmaktadır. Onun için “vaz’’” lafzını “mana” mefhumundan tecrid ederek (sadece tayin manasında) kullandığını kabul etmeliyiz. Aynı zamanda “mühmeller” ve “tabi sesler” "وُضِعَ" kaydı ile tanım dışında kalmaktadırlar. Çünkü onlar için vaz’ ve tayin söz konusu değildir.[262] Bir de alfabe harfleri "لمعنى" kaydıyla tanımın dışında kalırlar. Çünkü bunlar bir manaya karşılık değil de, bilakis terkip oluşturmak için vaz edilmişlerdir.

Şarih, “mana” boyutunu çok yönlü ele almayı amaçladığı için aşağıdaki gibi ihtimal dahilindeki bazı sorulara cevap bulmayı amaçlamıştır:

Soru 1:Bazı lafızlar, başka bazı lafızlar için vaz’ edildiyse (mesela isim, fiil, harf kelimeleri gibi olanlar başka lafızlar için koyulduysa), nasıl bu lafızların mana için vaz’ edildiği doğru olur?

Cevap 1:Mana, bir maksadın kendisine bağlandığı herhangi bir şeydir. Daha genel olduğundan vaz’ edicinin kasdı, lafza da bağlanabilir, lafız dışında başka bir şeye de.

Soru 2: “Cümle”, “Haber” gibi bazı müfred kelimeler, bir takım mürekkeb kelimelere vaz’ edilmişlerdir. Oysa bu durum, tarifte geçen “müfred bir manaya vaz’ edilme” şartına uymamaktadır, neden?

---

[262] Vaz’ kelimesini mücerred ta’yin manasına soktuktan sonra mühmeller ancak "لمعنى" sözüyle tanım haricinde kalırlar. Zira bütün mühmeller muayyendir. En azından hususi harflerden müteşekkil terkiplere ayrılmışlardır.

Cevap 2: Bu lafızlar, her ne kadar manalarına bakıldığında mürekkeblerse de, vaz' edildikleri lafızlarına bakıldığında müfreddirler. Mesela "kelam" lafzının Kâf'ı veya lâm'ı veya mîm'i "kelam"ın herhangi bir cüz'üne delalet etmez.

el-Cami, yukarıdaki bu iki soruya başka şekilde de cevap verildiğini belirtmiş ve bunu şöyle açıklamıştır: "Burada müfred ya da mürekkeb olsun, lafzın karşısına lafız koymak söz konusu değildir. Aksine, parçaları lafızlar olan genel, külli bir mefhum karşısına bu lafızlar vaz' edilmişlerdir." Ancak bu cevap, el-Cami'ye göre pek doğru değildir. Çünkü, müfred ya da mürekkeb bulunan lafızlara râci zamirler ve benzerleri (ismi mevsuller gibi) geçerli değildir. Çünkü bunlarda vaz', her ne kadar genelse de, mevzun leh hass'tır. Ve gerçekte de bunlara mevzun leh olacak genel (küllî) bir mefhum yoktur.

Metinde geçen "مفرد" ibaresini de el-Cami, i'rab, mana gibi çeşitli yönlerden şerh etmeyi amaçlamıştır. Önce i'rab bakımından, her üç harekeyle olabileceği ihtimalleri sıralamıştır:

1.Mecrur, "معنى" kelimesinin sıfatı olarak.

2.Merfu, "لفظ" kelimesinin sıfatı olarak.

3.Mansub (her ne kadar yazımda görünmese de), "وُضِعَ" daki gizli zamirden veya "معنى" kelimesinden hal olarak.

Bundan sonra el-Cami, Musannifin getirdiği kayıtlara göre "الكلمة" nin tanımına dahil olan ve olmayanları belirlemeye yönelmiştir:

a. "Müfred" olma kaydıyla, mürekkebler tanım dışında kalmıştır. الرجل وقائمة وبصري gibileri (yani ilaveli olanlar) kelime olmazlar; iki ayrı i'rab ile mu'rab olduğu halde عبد الله gibileri "kelime"nin tanımı içinde kalırlar.

Çünkü tek bir şahsa vaz' edilmişlerdir. Ancak ez-Zemahşeri'nin yaptığı tarife göre (هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع) ise عبد الله vb olanları tariften çıkar.

ليدل'deki lam, اختلف آخره sözüne mütealliktir. Yani burada müteallak olan kelime:اختلف'dir.

**(Harf-i cerr müteallik, yani bağlantı kurandır. Kendisine bağlantı kurulan da müteallaktır. Müteallak olan kelime, müteallikten önce gelir. Müteallak şu üç şeyden birisi olur:

1.Fiil

2.Şibh Fiil (Fiil gibi amel eden isimlerdir: ism-i fail, ism-i mef'ul (bazen masdar da olabilir)

3. Fiile benzeyen, fiilimsiler (رويدا زيدا/ أمهل؛ هيهات/ بعد).)**

Böylece اختلف آخره ليدل şeklindedir. Yani farklılığın veya farklılığı gerektiren şeylerin manalara delalet etmesi için sonunun farklı olmasıdır (irab).

-Nedir bu manalar? Faillik, mef'ullük ve izafet'tir.

-Bu manaların özelliği nedir? Sıra ile gelmesidir. Yani faillik gelir, sonra mef'ullük olur, sonra gerekirse izafet olur. Bunların hepsi bir arada gelmez. Yani bir kelime aynı anda fail, mef'ul ya da izafet halinde olmaz. Bunun için şarih "المعتورة" kelimesini kullanmıştır. Şarih, ayrıca bu kelimenin ism-i fail sigasında olduğunu hassaten belirtmiştir.

2. Cem'u'l-Müzekkeri's-Salim

Burada cemu'l-müzekkeri's-salimden kastedilen, ıstılâhî olarak isimlendirilen şeydir.

SORU: Peki, ıstılahi olma dışında başka hangi yönlerden kastedilen anlamları olabilir?

Bu da vav-nun ve yâ-nun ile yapılan cemi'dir. Bu tanımın içine "سنين و أرضين" girer. Bu kelimeler müfredi müzekker olmadığı halde vav-nun'la çoğul yapılan kelimelerdendir. Bu tanımın içine "ذو"nün kendi lafzından olmayan çoğulu "ألو", "عشرون وأخواتها" da ilhak edilir. Bunlar ثلاثون–تسعون yedi tanedir.

Ne عشرون , عشرة 'nün çoğuludur, ne de ثلاثة , ثلاثون 'nin çoğuludur. Eğer öyle olsaydı, عشرون 'nin ثلاثون diye adlandırılması doğru olurdu.

ثلاث عشرة=عشرون/مجموع – عشرتان/مثنى – عشرة/مفرد Halbuki bu sonuncusu, yani cemi' yanlıştır. 3 tane 10, 20 yapmamaktadır, 30 yekununu oluşturmaktadır.

Aynı şekilde ثلاثون nin de تسعة diye isimlendirilmesi doğru olurdu. Çünkü تسعة , ثلاثة 'nin üç katıdır. Bir de bu lafızlar (عشرون–تسعون), belli manalara delalet eder. Yani 20 tane kalem icin kullanılır, 21, 25, 45 vs. için değil, sadece 20 taneyi temsil eder. Oysa ki cemi', 3 ve 3'ten fazlası kastedildiğinde ifade edilir. Dolayısıyla cemi'de belirlilik, kayıtlama yoktur.

<u>İRABI</u>: Ref' durumunda vav'la, nasb ve cerr durumunda ise yâ ile irab olunur. Müsenna mülhakatıyla ve cemi' de mülhakatıyla beraber **<u>harflerle irab olunurlar</u>**. Çünkü bu ikisi (müsenna ve cemi'), müfredin/ tek olanın fer'idirler.

[Burada, Abdurrahman el-Câmî'nin yaptığı bir mantık uygulamasına (tam olarak mantıkla ilgili olup olmadığını bilemiyoruz) işaret etmek istiyoruz: Asıl-Fer' ilişkisini göz önünde bulunduruyor. Mesela burada müfredi asıl, müsenna ve mecmu'u da fer' kabul ediyor. Buradan hareketle de fer'in asıl'a uyma zorunluluğunu delil göstererek kurala ulaşıyor. Bir de mülhakâta biraz açıklık getirelim: "bir şeye tabi tutulanlar, uyanlar" manasınadır. Mesela: كلا، كلتا، اثنان، ثنتان kelimeleri aslında tesniye değildir, tesniye gibi muamele görüp irab alırlar. O yüzden bunlara müsennanın mülhakatı, diye isim verilir.]

O müsenna ve cemi'nin sonunda tesniye ve cemi' alameti olan ve iraba elverişli bir harf bulunmaktadır. Müsenna ve cemi'nin irabının, müfredin irabına fer' teşkil etmesi amacıyla bu iki unsurun irabının bu sondaki harfle kılınması uygundur. Nitekim o ikisi, müfredin fer'idirler. Çünkü harflerle irab, harekelerle irabın fer'idir.

Soru: Sanki Molla Câmî bunu, aklına sonradan gelmiş de ilave etmiş gibi. Ya da yukarıda niye uygun olduğuna cevap olması içindir.

İrab harfleri üç tane idi. Müsenna ve cemi'nin irabı ise altı tanedir: üç tane müsennanın, üç tane de cemi'nin. Eğer bunlardan her birinin irabı bu üç harfle yapılsa, karışıklık meydana gelirdi. Bu harfler müsennaya tahsis edilse, mecmu' irabsız kalırdı; mecmu'a tahsis edilse, müsenna irabsız kalırdı. Bu yüzden bu harfler (elif, vav, yâ) paylaştırılmıştır. Nahivciler elifi, müsennada ref' alameti yapmışlardır. Çünkü o, fiilde tesniye için merfu zamirdir. Mesela: (يضربان وضربا) Aynı şekilde vâv da, mecmu'da ref' alametidir. Çünkü o, fiilde cemi' için merfu zamirdir. Mesela: (يضربون وضربوا) Cerr durumunda da asıl üzere yâ ile o ikisinin irabını kıldılar. (yâ'nın aslı kesradır; onun için cerr halinde yâ ile irab kıldılar.) Müsenna ile Mecmu'u şu şekilde ayırdılar: Tesniyede yâ'dan önceki harfi fethalı yaptılar. Çünkü fethanın hafif olması ve tesniyenin kesralı olmasından dolayı böyle yaptılar. Cemi'nin az olmasından dolayı yâ'nın makablini kesralı yaptılar. Nasbı, ref'e değil, (cerre)

uygunluğundan dolayı cerre katmışlardır, hamletmişlerdir. Onların her biri kelamda umde değildir, fazladandır. Yani fazlanın alametleridir.

[Arapça'da cümlede esas olan fiil ve faildir, diğerleri fazlalıktır. Yani cümlede mef'ul olmayınca her zaman anlam eksik kalmayabilir. Fakat fiil ve failden birinin eksik olması, cümleyi anlamsız hale getirir. Mesela: " ضرب زيد " ile kelam tamamlanıyor, yeni bir ögeye ihtiyaç duymuyor. Abdurrahman el-Câmî'ye göre, aynı şekilde nasb ve cerr hali de fazlalık sayılmaktadır. Böyle olduğu için de birbirine benzerlik göstermektedir.

"وحملوا النصب على الجر لاعلى الرفع لمناسبة النصب الجرَّ، لوقوع كل منهما فضلة في الكلام."

Cümlesi de ince anlamı olan, bir özelliğe sahip cümle olsa gerek.

Musannif irabı, hareke ve harfler olarak iki kısma ayırdıktan ve müsenna ile mecmu'un çeşitli yerlerini açıkladıktan sonra, lafzi ve takdiri irabın durumlarını açıklamaya başladı. Daha önce irabın bu şekilde iki kısma ayrıldığına işaret edilmişti.

Takdiri irab daha az olduğundan Musannif önce takdiri iraba işaret etti; sonra da onun dışında kalanları lafzi irab olarak beyan etti ve şöyle dedi:

"***Takdiri irab***, lafızda/ söylenişinde irabın mümkün olmadığı murab isimdeki iraba denilir. Eğer irab mahalli/ irabı taşıyan harf, sonunda elif-i maksura bulunan harekeli murab isimde olduğu gibi irabi harekeyi taşımaya kabiliyeti yoksa, lam-ı ta'rifli العصا 'da olduğu gibi telaffuzda mevcut ya da tenvinli olarak عصا 'da olduğu gibi iki sakinin bir arada bulunmasıyla mahzuf olsun birdir.

(Hareke-i irabiyye, murab olan her kelimenin son harekesine denir. Mesela: (يضربُ، زيدٌ) Buralardaki son harekeler, hareke-i irabiyyedir.)

Her iki durumda da elif-i maksura harekeyi taşıyamaz kabiliyettedir. Nitekim mütekellim yâ'sına izafe edilmiş harekeli murab isimde aynı şey söz konusudur.

Mesela: غلامي Mütekellim yâ'sının makabli, amil gelmeden öncekine uygunluğundan dolayı kesralı olursa, amil geldikten sonra da son harekeye uysun ya da uymasın, son harekeye gelmesi mümkün olmaz.

Bazılarının görüşü, bu gibi isimlerin cerr durumunda irabı, hoş karşılanmayarak lafzidir. Her halükarda, yani üç durumda ki bu da, mu'rab ismin bu iki türünde (***<u>Soru: yani müsenna ve mecmu' mu kastediliyor?</u>***) irabın takdiri olmasıdır. Bütün durumlarda birbirine mahsus değildir. Veya ağır görülmüştür. (تعذر) sözüne atıftır. Yani, mümkün olmadığı yerde veya lafızda irabın görülmesinin ağır olduğu isimdeki takdiri irabtır. Eğer irab mahalli, irabî harekeyi taşımaya kabiliyetli ise, yalnız ortaya çıkması lafızda ağırlık oluyorsa (görünürde harekeyi ortaya koymak dile ağır oluyorsa ki, nitekim irabi harekenin makabli sonunda kesralı bir harfin bulunduğu isimde olduğu gibi. İster "قاض" de olduğu iki sakin harfin bir araya gelmesiyle mahzuf olsun, isterse "القاضي" gibi harf-i tarifli olarak mahzuf olmasın, birdir. Nasb durumunda değil, ref' ve cerr durumunda fethanın dışında zamme ve kesranın yâ'ya ağır olmasından dolayı takdiri irab yapılır. (Fetha sakil olmadığı için hareke açığa çıkar ve irab-ı lafzi olur. Mesela: مُسْلِمِيَّ

3. Gayru'l-Munsarif

Gayru'l-Munsarif, murab bir isimdir ve kendisinde iki illet vardır. Bu iki illet, bir araya toplanmakla etki yapar. Murab isimde bir eser/etki bırakmak için bu iki illetin şartlarının oluşması (bir araya gelmesi) bahsi daha sonra zikredilecektir. **<u>Gayru'l-Munsarif, kendisinde dokuz illetten iki tanesini veya her ikisinin tesirini yaparak o iki illetin yerini tutacak bir tane illeti içinde bulunduran murab isimdir(veya içlerinde iki illet yerini tutan, yani ikisinin meydana getirdiği tesiri tek başına getiren bir illetin bulunduğu isimdir).</u>** Bu dokuz illet şu iki beyitteki dokuz şeyin toplamıdır, her birinin değil. "Bu şeylerden her birisiyle dokuz illetteki hüküm doğru/sahih olsun" diye söyleneceği için, her birisi değil, dokuz illetin tamamı kastedilmektedir. Yani burada dokuz illetin her birisiyle gayru'l-munsarif olma şartının oluşacağı zannedilmesin, mi denilmek istiyor.)

(Dokuz illet, dokuz şeyin toplamıdır, yoksa tek tek her birisi değildir. Burada مجموع ve كل واحد ibareleri birbiriyle karşılaştırılmaktadır. هي zamiri, dokuz illet dendiğinde akla gelen العلة kelimesine raci değildir. O nedenle bu dokuz illete, bu şeylerden her biridir diye hükmetmek doğru olmaz, denemez. Şarih, "mübteda çoğul olur, haber tekil olursa mana bozulur" şeklindeki itiraza cevap vermeye çalışmaktadır. Benzeri "وأنواعه رفعٌ ونصبٌ وجرٌ" cümlesidir. Kısacası bir bütün olan mübtedaya, birbirlerine atfedilen parçaları haber kılınmıştır. (el-Akdü'n-Nami)

Bu toplam şöyledir:

"عدل ووصف وتأنيث ومعرفة وعجمة ثم جمع ثم تركيب * والنون زائدةً من قبلها الف ووزن فعل وهذا القول تقريب"

Son iki illeti atfederken و yerine ثم yi kullanması sırf vezni muhafaza içindir. "Makablinde/ öncesinde elif bulunan zaid nun" ibaresinde زائدة hal olarak mansubtur; çünkü mana: "Nun zaid haldeyken sarfa mani kılınır/ gayru'l-munsarif yapılır. Elif, من قبلها zarfının failidir veya mübtedadır, haberi de öne geçen من قبلها zarfıdır. Elif ziyade olmakla beraber, bu tevcihten (yönelimden, yorumdan) onun ziyade olduğu anlaşılmamaktadır. Ziyade olma sebebinden dolayı, "zaid elif ve nun" olarak ifade edilmektedir. (Şimdi buna gerekçesini anlatıyor:)

a.Elif, زائدة sözüne fail yapılsa,

b.قبلها sözü زائدة sözüne müteallik yapılsa,

c.Nun'dan önce elifin ziyadeliğiyle her ikisinin, fazla olma vasfında ortaklıkları ve elifin, nundan önce bu niteliği taşıdığı kastedilse, ikisinin birden ziyade/ fazla olduğu anlaşılabilir.

Bu izah şöyle bir sözün gibidir: "جاءني زيدٌ راكبا من قبله أخوه" Bu söz, الركوب vasfında ikisinin (Zeyd ve kardeşinin) ortak olduklarına ve bu vasıfta kardeşinin Zeyd'den önce olduğuna işaret eder.

("جاءني زيدٌ راكبا من قبله أخوه" sözünün manası: "جاءني زيد حالَ كونِهِ راكبا أخوه من قبلِ ركوبِهِ" şeklindedir. Ancak misaldeki önce olma zaman itibariyledir, bizimkinde ise mekan itibariyledir.

"هذا القول تقريب" sözü,

1."İlletlerin nazım şeklinde zikredilmesi, onları ezberlemeye/ akılda tutmaya yaklaştırmak" manasına gelmektedir; çünkü şiiri ezberlemek daha kolaydır. Ya da:

2."Dokuz şeyden her biri, illettir" sözü, takribi bir sözdür, tahkiki değil. Çünkü gerçekte illet, bunlardan biri değil, ikisidir/ çiftidir. Ya da:

3.Onların dokuz tane olduğunu söylemek, doğruya yaklaştırmak içindir. Zira adedinde ihtilaf vardır. Kimisine göre dokuz, kimisine göre iki, kimisine göre on bir tanedir. Bu illetlerin dokuz tane olduğunu belirtmek, üç görüş içinde doğruya en yakın olanına yaklaştırmak içindir.

Musannif sonra dokuz illetin şiirde geçen sırasını göz önünde tutarak, mezkur illetlerin örneklerini zikreder: (مثل عمر) adl'e örnektir, (وأحمر) vasf'a örnektir, (وطلحة) te'nis'e örnektir, (وزينب) ma'rife'ye örnektir;

Talha'dan sonra marifeye örnek olarak "Zeyneb"i getirmesinde, te'nisin lafzi ve manevi olmak üzere iki kısmının bulunduğuna işaret vardır. (وابراهيم) Ucme'ye örnektir, (ومساجد) cemi'e örnektir, (ومعدي كرب) terkib'e örnektir, (وعمران) elif-nun'a örnektir, (وأحمد) fiil veznine örnektir.

GAYRU'l-MUNSARİF'İN HÜKMÜ:

Burada gayru'l-munsarifin ve iki illet ya da ikisinin yerine geçecek bir illet bulundurması/ taşıması dolayısıyla kendisinde terettüb ??? edecek etki, gayru'l-munsarif'te kesra ve tenvinin bulunmamasıdır. Bunun sebebini şöyle açıklayabiliriz: Her bir illetin bir fer'iliği vardır, fer'ilik olma özelliği vardır. Eğer bir isimde iki illet meydana gelirse, onda iki tane fer'i olma özelliği de meydana gelir. (İsimde bunların ikisi bulunsa, iki tane ferlik sıfatı bulunuyor demektir. Bu yönden gayru'l-munsarif, isimle ilgili iki tane fer'iyyet özelliği olması bakımından fiile benzer:

1.Faile ihtiyaç duyması
2.Mastardan türemesi

(Burada şarih, çok ilginç bir benzerlik tespit etmiştir. Çünkü fiil de, hem tenvin hem de kesra almaz. Bu tespitinin dilbilim ve mantık ilkeleri arasındaki yerini iyi belirlemek gerekiyor.)

Fiilden, isme mahsus olan irab men' edilmiştir. Bu irab, irabın verilmesinin mümkün olduğu cerr ve tenvindir. (Dolayısıyla /ismin irabda/ köklü –mütemekkin- olduğunu gösteren tenvin ile, isme mahsus irab türü olan cerr kendisinden alıkonulmuştur.)

{Burada tenvin iki hareke olduğu için mi, köklü olmak ve sağlamlığı temsil etmektedir?}

Her illet fer olma niteliği taşı, dedik. Çünkü adl, ma'dulun anhın fer'idir; vasf, mevsufun fer'idir ve te'nis, tezkir (müzekker kımanın) fer'idir. Çünkü önce "قائم" dersin, sonra "قائمة" dersin. Ta'rif (marife kılma), tenkirin (nekra kılmanın) fer'idir. Çünkü önce "رجل"dersin, sonra "الرجل" dersin. Ucme, Arapların konuşmasında Arapça'nın fer'dir. Her dilde asıl olan başka bir dilin kendisine karışmamasıdır.

{Burada ilginç olan şarihin, كلام kelimesini "dil" anlamında kullanmasıdır.}

Cemi', müfredin fer'idir. Terkib, ifradın (fertleştirmenin/ tek unsur haline getirmenin) fer'idir. Zaid elif-nun, katıldıkları ismin fer'idirler. Fiil vezni, isim vezninin fer'idir. Çünkü her nevide asıl olan, kendisinden başka bir neviye mahsus bir veznin bulunmamasıdır. Eğer bulunursa onun fer'i sayılır.

[(يجوز) Yani mümkün olur. (Munsarif olması caizdir.) İster sarf edilmesinde zaruret bulunsun, ister bulunmasın fark etmez. ("Musannif sarfı vacip olan bir şeye niçin caiz dedi?" şeklindeki soruyu cevaplandırmaya çalışmaktadır. Cevabın özü: "caizdir" sözü bazen vacibin karşıtı olarak kullanılır. Hem yapılabilir, hem yapılmayabilir, manasına gelir. Bazen ise vacip olabilmeyi de içerisine alan bir mefhum ifade eder. Burada böyledir. Öyleyse Musannifin caizdir, sözü mümkün olur anlamındadır.) İster "zaruret halinde" olduğu gibi vacip olsun, isterse "tenasüb" olduğu gibi caiz olsun, birdir.

Gayru'l-Munsarif'in, kesra ve tenvin getirmekle munsarif hükmünde kılınması, yani sarfı mümkün olur.

Yoksa bu, onu gerçekten munsarif kılmak değildir. Musannife göre gayru'l-munsarif, kendisinde iki illet veya iki illetin yerine geçecek bir illet bulunan kelimedir. Tenvinin veya kesranın getirilmesiyle isim bunlardan (illetlerden) sıyrılmış (خلو الاسم-soyutlanmış, hâlî olmuş) olmamaktadır. Kimisine göre sarftan maksat, ıstılahi manası değil, lüğavi manasıdır. (Sarf, sözlükte "tağyir"-değiştirmek manasınadır.)

[صرف عن= منع عن / uzaklaştırmak, manası lüğavi manası olma bakımından bir açıklama getirilebilir.]

"صرفه" daki zamir, "حكمه" ye racidir.

[صَرْفُهُ ve حُكْمُهُ kelimeleri "irab-ı hikaye ile meşgul" oldukları için metinde harekelerini olduğu gibi korurlar.]

(Yani, "يجوز تغييرُ حكمه الى حكمٍ آخرَ" demektir.) Yani şiirdeki vezni korumak zorunda kalındığında veya kafiyesine riayet etme zorunluluğu doğduğunda sarf edilir. Gayri munsarif kelimeler şiirde geçerlerse genellikle sarf edilmemeleri nedeniyle, şiirin vezni bozulmaktadır. ("inkisar" meydana gelmektedir. Yani, şiirin bahirlerinde harf veya hareke eksikliği meydana gelmektedir.) Yahut inzihaf (küçük bir değişiklik)[263] vuku bulması sebebiyle akıcılığı kaybolmaktadır. İlkine örnek:

صُبَّتْ عليَّ مصائبٌ لو أنها * صبت على الأيام صِرْنَ لَيالِيا

İkincisine örnek:

أَعِدْ ذِكْرَ نُعْمَانٍ لنا إن ذكرَهُ * هو المسكُ ماكرَّرْتَهُ يتضَوَّعُ

Şiirde geçen نعمانٍ kelimesi fethalanıp tenvinlenmediğinde vezin bozulmaz. Ama şiirde zevki selim sahibi (beğenme ve sezinleme yeteneği tam olan) birinin karar vereceği gibi, şiiri akıcılığından çıkaran zihaf meydana gelir.

Şayet "Zihaftan kaçınmak zaruri bir şey değildir. Dolayısıyla metindeki (للضرورة) sözünün kapsamına nasıl girebilir?" derseniz; "Mümkün olduğu zaman bazı zihaflardan kaçınmak, şairlere göre zaruridir" deriz.

Kafiyeye riayet etme zorunluluğu doğduğu zamana bir örnek:

(سلامٌ على خير الأنام وسيدٍ * حبيب اله العالمين محمدِ)

(بشيرٍ نذيرٍهاشميٍ مكرمٍ * عَطوفٍ رَؤوفٍ مَنْ يُسَمَّى بأحمدِ)

Şair, eğer (بأحمدَ) deseydi, vezni bozmazdı; yanız kafiyeyi bozardı.

---

[263] İnzihaf, zihaf'dan gelir. Zihaf: Aruzun "efail" ve "tefail" denen asıl cüzlerine, ziyadelik yahut noksanlık dolayısıyla o cüzlerin değişmesine denir ve "ezahif" diye cemilendirilir... Efail ve Tefail'den en ziyade zihafa uğrayan Mefailün, Failetün ve Müstef'ilün, Mefulatü, Feulün cüzleridir./ Tahirü'l-Mevlevi, Edebiyat Lügatı, Enderun Kitabevi 1973.

a. ‘Adl

‘Adl, meçhul fiil anlamında bir mastardır. "مصدر مبني للمفعول" , مفعول vezninde kurulmuş kelimenin mastarıdır. Yani bir ismin madul (çıkarılmış) olması kastedilmektedir. İsmin çıkarılması, yani ismin çıkarılmış olmasıdır; yani asıl sığasından dolayısıyla bu ismin üzerinde bulunduğu asıl ve kaidenin olması gerektiği suretten çıkışıdır. Malumdur ki mastar sığası, müştakların kendi sığası değildir. [O bakımdan metinde] (صيغة) kelimesinin <u>isme raci zamire izafetiyle</u> (ifade edilen kendisi olma şartıyla) müştaklar (ism-i fail, ism-i mef’ul vb.) madulun tanımından çıkmışlardır.

[Eğer (خروجه عن الصيغة الأصلية) deseydi, mastar asıl sığa olup müştaklar ondan çıktığından, müştakların da ma’dul sayılması gerekecekti.]

Yine asıl sığasından çıkması denince akla ilk gelen şey, harflerinin (Burada مادة kelimesi mi harfler anlamına geliyor ya da “madde”den kasıt şekil, form mudur?) aynen kalması ve değişikliğin yalnız şekilde (surette) olmasıdır. O bakımdan tanım, (يد) و (دم) gibi sonları hazfedilmiş isimlerde görüldüğü üzere bazı harfleri mahzuf olanlarla bozulmaz. (Onlar dışarıda kalırlar.) Çünkü asıllarındaki harfleri aynen kalmamıştır. Yine ismin asıl sığasından çıkması demek, ilkine uymayan başka bir sığaya girmesi demektir.

İkinci sığanın ilkinden farklılığının –ilkinin girmiş olduğu gibi- bir kaide ve aslın hükmü altına girmemek noktasında olduğunu kabul etmek uzak değildir. O zaman belli bir kurala göre/ kuralla değişen isimler madul sayılmazlar. (Yani el-Muğayyerâtu’l-Kıyâsiyyeler madul sayılmazlar.) Şaz olarak değişen isimlere gelince (yani el-Muğayyeratu’ş-Şâzzeleri), onların asli sığadan çıktıklarını kabul etmiyoruz. Mesela anlaşıldığı kadarıyla (أَقْوُسٌ) و (أَنْيُبٌ) gibi şaz cemiler, kaide olan cemilerden yani (أَنْيَابٌ) و (أَقْوَاسٌ) dan çıkartılmamışlardır.

ثُلَثُ ومَثْلَثُ "*Onların asıllarının mevcut olduğuna dair delil*" (mi, yoksa Onların asıl olduğuna dair delil mi), lafızda olmaksızın [(hariç) dışında] manalarında tekrar olmasıdır. Asl olan şudur (prensipte şu kural vardır): Mana mükerrer olduğu vakit, lafız da mükerrer olur/ tekrar edilir. Yani eğer mana bakımından tekrar varsa, lafızlarda da tekrar vardır/ olmalıdır. Mesela aşağıdaki örnekte olduğu gibi:

جاء القوم ثلثة ثلثة.

İşte böylece bilinmektedir ki, bu iki kelimenin, yani ثُلَثُ ومَثْلَثُ 'nün asılları mükerrer bir lafızdır ve o lafız da ثَلَثَةٌ ثَلَثَةٌ dür. İkişerden, dördere kadar ihtilafsız aynı şekil geçerlidir. Beşerden, onara kadar olan sayılarda ihtilaf vardır. Doğru olan, 2-4 arasındaki sayıların gelişi gibidir: ثُنَاءُ وَمَثْنَى /أُحادُ ومَوْحَدُ ; عُشَار ومَعْشَر

ثُلَثُ ومَثْلَثُ ve bunlar gibi kelimelerin sarftan men edilmelerinin sebebi, 'adl ve vasf'tır. Çünkü ثَلَثَةٌ ثَلَثَة 'deki arızi/ geçici vasfiyyet (ثلثة ve kardeşleri sayılara vaz edilmişlerdir; sayılan varlıklara vaz edilmemişlerdir. O bakımdan asılları gereği vasıf olmazlar. İlerde geleceği gibi, "Arizi vasıflar sarftan men edilmekte etkin olmazlar" şeklindeki gizli bir soruya cevap vermektedir.), ثُلَثُ ومَثْلَثُ 'de asıl vasf olmuştur. Sebebi, vaz' edildikleri tekrar manasında, vasfiyyete itibar edilmektedir. Yani tekrar anlamı ifade eden kelimede sıfatlık durumu var olduğunu kabul etmişlerdir.(**Soru: Tekrar manası olana kelimede nasıl, vasfiyyete itibar etmişlerdir; yani tekrar manası olduğu için mi vasfiyyet olduğu düşünülmüştür?**) Onun için artık ثُلَثُ ومَثْلَثُ ve benzerlerindeki vasfiyyet asıl hale gelmiştir; geçici olarak kullanılan bir şeyden çıkmıştır.

{ Burada “arızi” kelimesi için bir başka anlamlandırma da “yeni” şeklindedir. Yani bu vasıf olma durumu ona asıl değildir. Yeni bir durum olarak üzerine almıştır. Ancak aslı ilk şeklidir.}

{ el-Cami, burada tekrar anlamı taşıyan yukarıdaki bu gayru’l-munsarif kelimelerin bir asılları olduğunu ispatladı: kuralı getirdi ve o kural için örnek verdi. Daha sonra bu delil vasıtasıyla da bu iki kelimenin tekrar edilen kelimelerden udul ettiğini gösterdi. Buradaki amaç, bu iki kelimenin ‘adl ve vasf’tan dolayı gayru’l-munsarif olarak kullanıldıklarını ortaya koydu. Ayrıca kayıtlı baskıda buna dair bir küçük açıklama bulunmaktadır: “Ma’dul, sadece vasf için vaz edilir ve sadece de kendisindeki vasfiyyet manasıyla birlikte kullanılır”. Buradan anlıyoruz ki, ثُلَثُ ومَثْلَثُ kelimeleri vasf amacıyla ثَلَثَةٌ ثَلَثَة ‘den udul etmişlerdir.}

<u>*(وأُخَرُ)*</u> , Bu kelime أُخْرَى ‘nın çoğuludur. أُخْرَى da آخَرُ kelimesinin müennesidir. آخَرُ kelimesi, ism-i tafdil’dir. Çünkü manası dil bakımından (asıl bakımından/ في الأصل) “çokça geç kalmış/ en geride kalan” demektir. Daha sonra da "غَيْرُ" / “diğer, başka” manasına aktarılmıştır.

{ el-Cami burada ism-i tafdil hakkında biraz bilgi verme gereği duyuyor. Konuyla ilgili bazı açıklamalar yapıyor ki, sonradan bunları da gerektiği yerde kullanacaktır. }

(Kural: İsm-i tafdilin kullanımı üç türlüdür:

a.ال ile kullanımı → "جاءني الأفضل."

b.İzafet şeklinde kullanımı → "جاءني رجلٌ أفضلُ رجالٍ."

c."مِنْ" kelimesiyle beraber kullanımı → "جاءني الأفضلُ (؟أفضلُ) من زيدٍ."

Bahsettiğimiz şekillerden hiç birisiyle kullanılmadığı için anlıyoruz ki أُخَرُ , onlardan birinden çıkmıştır. Bununla ilgili görüşler şöyle sıralanmaktadır:

1.Kimisine göre; أُخَرُ , kendisinde ال takısı bulunandan çıkarılmıştır.→ yani الآخَرُ ‘dandır.

2.Kimisine göre; أُخَرُ , kendisiyle birlikte مِنْ kelimesinin zikredildiği yapıdan çıkarılmıştır.→ yani آخَرُ مِنْ ‘dendir.

Yukarıdaki iki görüşü savunanlar, izafeti takdir etmemişlerdir, yani izafetten çıktığını ileri sürmemişlerdir.

{ Burada "لم يذهبا" hakkında iki durum söz konusudur:

1.Bir nüshada "لم يذهب" olarak geçmektedir.

2.Başka bir şerhte de “iki görüş kastedilmektedir. }

Çünkü izafet; tenvini veya mebniliği ya da kendisi gibi/ aynısından bir izafeti daha mümkün kılar (kaldırır).

{ Bu kısım iyice anlaşılamamıştır. Yani ne demektir, izafet mebniliği, tenvini veya kendisi gibi bir izafeti mümkün kılar. Bununla ilgili örnek bulmak gerekmektedir. }

Mesela:

a. "حِينَئِذٍ" (إِذْ ‘den gelmiştir.)→ Bu, tenvin için örnektir.

b. "قَبْلُ" , mebnilik için örnektir.

c. "ويا تَيْمَ تَيْمَ عَدِيٍ" , kendisi gibi, yani aynı kelimeden izafet olmasına örnektir.

أُخَرُ ‘nun durumunda bunlardan birisi yoktur. Böylece belli oldu ki, أُخَرُ , diğer ikisinden (yani ال takılı veya من ile kullanımlarından biriyle ma’dul yapılmıştır.

{ Molla Abdurrahman el-Cami, bir sonuca ulaştığını veya konunun ne şekilde anlaşıldığını ifade etmek için bazı anlatım şekilleri kullanmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir:

-فعُلِمَ أنّ أصلهما...

-فتعيَّنَ أنْ يكون معدولا...

-ومن هذا تبين الفرق... (ص:37)

Bu şekilde el-Cami'nin dilini ve dili kullanım üslubunu ortaya çıkarmayı amaçlıyoruz. }

<u>*(وجُمَعُ)*</u> kelimesi, جَمْعَاءُ 'nün çoğuludur.جَمْعَاءُ kelimesi de أجْمَعُ 'nun müennesidir. "كُتع وتُبع وبُصع" kelimeleri de جُمَعُ gibidir. **(Soru: Bu durum çok net değil; hangi bakımlardan benzetilmişlerdir?)** أَفْعَلُ vezninin müennesi فَعْلاءُ 'nün çoğul yapılışı şöyledir:

1.Eğer müennes kelime sıfat ise, فُعْلٌ vezninde çoğul yapılır: حَمْرَاءُ ← حُمْرٌ

2.Eğer müennes kelime isim ise, فَعَالِي وفَعْلاوَاتٌ şeklinde çoğul yapılır:

صحراء ← صحارِي وصحراوات

جُمَعُ kelimesinin aslı ya جُمْعٌ 'dur; ya جَمَاعِي ya da جَمْعَاوَات 'dır. Bunlardan herhangi birisinden çıktığına itibar edildiğinde 'adl gerçekleşir. Öyleyse bu kelimenin sarftan men edilmesinin iki sebebinden birisi, 'adl-i tahkiki; diğeri de çoğunlukla te'kid etmekte (te'kid babında – **Soru: Burada باب kelimesi hangi anlamda kullanılmıştır: nev'i, tür, kategori?)** kullanılırken isimleşse de, asli sıfattır.

أَجْمَعُ ve benzerlerinin gayri'l-munsarif olarak kullanılmalarındaki iki sebep şöyledir:

1.Fiil vezni olması
2.Asli sıfat olması

Yukarıdaki açıklamalarımızdan ötürü, أَنْيُبٌ وأَقْوُسٌ gibi şaz cemiler tarifin içinde kalıyorlar, diyerek itiraz edilemez. Yani, şaz cemilerle tarif bozulmaz.

(Soru: Burada şöyle bir ibare vardır: لايرد الجموع الشاذّة Bu nasıl tercüme edilmiştir; tercümede bu anlama nasıl ulaşılmıştır?) { فإنه لم يعتبر إخراجهما عما هو القياس فيهما كأنياب وأقواس Bu cümledeki **فإنه** ifadesinde zamir-i şan vardır. Bu konuyu detaylandır. }

أَنْيُبٌ وأَقْوُسٌ kelimeleri, kurala bağlı olarak çoğul hale gelmiş olan أنياب وأقواس kelimelerinden 'udul etmiş/ çıkartılmış oldukları kabul edilmiş değildir. Onların ilkin أنياب وأقواس şeklinde

cem edildikleri düşünülürse, bu cemilikte (yani أنياب وأقواس 'ta) şazlık olmaz. (Dolayısıyla asıllarının şaz olmadığına itibarla kendilerine şaz cemiler denmez. Yani kendilerine şaz cemileri dendiğine göre أنياب وأقواس 'ın madulleri değildirler.)

(İkinci delil ya da yorum) Diğer taraftan ma'dul ismin kendisine muhalefet edeceği bir kaidesi yoktur ki/ bir kaideye sahip değildir ki, ona uymadı denerek şazlığına hükmedilsin. Böylece ma'dul ile şaz isim arasındaki fark böylece anlaşılmış olmaktadır.

(أو تقديرا) Yani farazi- mukadder bir asıldan olan çıkışla demek istemektedir. Bahsedilen aslı farzetmeye ve takdir etmeye bizi iten neden sırf, sarftan men

edilişidir. Mesela: عُمَرُ و زُفَرُ gibi. Bu ikisi gayru'l-munsarif olarak görülünce ve alemiyetten başka kendilerinde bir sebep bulunamayınca, 'adli var kabul ettiler. 'Adl illetinin var kabul edilmesi, bir aslın mevcudiyetine dayanır/ bağlıdır ve عُمَرُ و زُفَرُ kelimelerinde de bir aslın olduğuna delil, sadece gayru'l-munsarif olmalarıdır. İşte bu yüzden bu iki kelimenin asılları olarak عامِر وزافِر takdir edildi ve bunlardan da عُمَرُ و زُفَرُ 'ya 'udul edildi.

(وباب قَطَام) Bu kelime قاطِمَة 'den 'udul etmiştir. Musannif bu sözüyle/ قاطمة babıyla maddi müenneslere (bayan isimleri) [**Soru: Burada الأعيان المؤنثة 'den ne kastedilmektedir?**] alem olan ve فَعَالِ vezninde gelen, ra harfi bulunmayan isimleri kastetmektedir. Beni Temim dilinde, bu şekil ma'dulu kabul ettiler/ var saydılar. Çünkü bu türden olanları حَضَارِ وطَمَارِ gibi kelimeleri ra harfli müennes isimlere katmak/ hamletmek içindir. حَضَارِ وطَمَارِ , kelimeleri mebnidirler. Kendilerinde alemiyyet ve te'nislik olan iki sebepten başkası da yoktur. Bu ikisi mebniliği gerektirmediği/ mebnilik için yeterli olmadığı için mebnilik sebebini sağlamak üzere 'adli var saydılar. Bu iki kelimede mebnilik sebebini yerine getirmesi için 'adli var kabul ettiklerinde, hepsi aynı kurala uysun diye, gayru'l-munsarif olarak irab edilen bu ikisi dışındakilerde de 'adle itibar edildi. Halbuki onların buna ihtiyacı yoktu. Zira (onlarda da var olan) alemiyetlik ve müenneslik illetleri sarftan men edilmelerine yeterliydiler. Kısacası, bunda 'adle itibar edilmesi, benzerlerine hamletmek/ hamledilmesi içindir, gayru'l-munsarif sebebi elde etmek/ onların gayru'l-munsarif olmalarını sağlamak için değil. O bakımdan Musannifin burada قَطَامِ babını (bölümünü, kısmını, türünü) zikretmesi, gereksiz görülmüştür. Çünkü konumuz, gayru'l-munsariflik illeti elde etmek için 'adlin takdir edildiği yerlerdir.

İbn-i Hacib'in "Beni Temim Şivesinde" deyişinin nedeni, Hicazlıların onları mebni kılmasıdır. Bu konu içinde bulunduğumuzdan değil, yani onunla ilgili değil (Mebnilik ise ileride anlatılacaktır.). Beni Temim derken onların çoğunluğu murad

edilmektedir; onların azınlığı ise, ra'lı olanları mebni kılmadılar. Aksine gayru'l-munsarif olarak murab kıldılar. O zaman bunlar mebnilik için 'adl takdir etmeye ve ra'sızları, ra'lılara hamletmeye/ katmaya ihtiyaç duymazlar.

b. Vasf

Vasf, bir özelliği ile birlikte algılanan ve belirsiz bir zata ismin delalet etmesidir. İster bu delalet (أَحْمَرُ) 'da olduğu gibi vaz gereği olsun (أحمر , bir özelliği ile yani kırmızılıkla beraber tasavvur edilen herhangi bir zata tasavvur edilen herhangi bir zata vaz edilmiştir.), isterse "مررت بنسوةٍ أربعٍ" örneğindeki gibi أَرْبَعٍ 'de olduğu gibi kullanım gereği olsun (أربع belli bir değerdeki sayıya vaz edilmiştir. Dolayısıyla vaz gereği olan vasf değildir.

Ve yine aynı zamanda daha önceden, sadece hakiki bir aslın bulunması, tahkiki adle itibar etmede yeterli değildir. Onun gayri munsarifliğinin gerektirilmesi/gayri munsarif olmasının lazımlığı (gayri munsarif olarak kullanımı) ve siganın bu asıldan çıktığını kabul etmek gerekir. Burada "اِصْمِتْ" örneğinde adl'den başka iki sebep mevcut olduğu için adl, gayri munsarifliği gerektirmemektedir. Bu iki sebep alemiyyet ve te'nis'dir. Sonra musannif, Sibeveyh'in sözüne göre "أحمر" gibisinin alem halinde nekra yapıldığında bu kaideden istisna edildiğine şu sözüyle işaret etmiştir: (خالف سيبويه الأخفش)

Meşhur el-Ahfeş, Sibeveyh'in öğrencisi Ebu'l-Hasen'dir. Öğrencinin sözü, musannifin kaideden zikrettiği ile uyum sağlayınca el-Ahfeş'in sözünü asıl yaptı ve hoş görülmese bile bunda dikkati çekmek için muhalefeti hocaya isnad etti. Bunu أحمر gibisinin munsarif olmasında gerçekleştirdi. أحمر Gibisinden kasıt, gizli değil de açık bir şekilde alemiyyetten önce vasfiyet manasının bulunduğu kelimedir. سكران ve benzerleri dahildir; أجمع gibi te'kid fiilleri hariçtir. Çünkü أجمع kelimesi, nekra

yapıldıktan sonra ittifakla munsariftir. Çünkü alemlikten önce manası كل olduğu için ondaki vasfiyyet manası zayıftır.

Aynı şekilde min et-Tafdiliyye'den soyutlanmış Ef'alu't-Tafdil de böyledir. Kendisindeki vasfiyet manası zayıf olduğundan nekra yapıldıktan sonra ittifakla bu da munsariftir. Öyle ki sonunda أفعل isim olur. Eğer beraberinde من varsa ihtilafsız olarak gayri munsariftir. Çünkü Min et-Tafdiliyye'den dolayı kendisindeki vasfiyyet manası ortaya çıkmaktadır. (Eğer asli sıfattan dolayı itibar edilerek nekra yapılırsa) Yani Sibeveyh, kendisi asli sıfata itibar ettiği için el-Ahfeş'e muhalefet etmiştir. (Nekra

İki yönden (nasb ve ref' yönünden) tercih edilebilir karine bulunduğunda, merfu' olarak okunur. Çünkü ref' için tercih edilen karine, nasb için tercih edilenden daha kuvvetlidir. Bu şekilde ref'in daha kuvvetli olmasından dolayı mezkur ismin nasb yerine merfu okunuğu bazı durumlar şöyledir:

1.Taleb fiili olmayanla birlikte bulunan bu ismin başına أما 'nın gelmesi: " لقيتُ القومَ وأما زيدٌ فأكرمْتُهُ"

"Toplulukla karşılaştım; (içlerinde) Zeyd'e gelince, ona ikram ettim."

Bu örnekte "وأما زيد" , "لقيت القوم" şeklindeki fiil cümlesine atfedilmiştir. Fiil cümlesine atfedilmek, nasb için bir karine olduğundan bu örneğin birinci karinesi bu atıftır. İkinci karine de, أما kelimesidir ve ref' için olan karinedir. Bu karine daha kuvvetli olduğu için " زيد " ismi merfu' okunmaktadır. Eğer أما olmasaydı şu şekilde olacaktı:

"لقيت القومَ وزيدًا فأكرمتُهُ."

Yalnız bir şart vardır; o da أما , taleb bildirmeyen bir fiille birlikte getirilecek. Yani el-Müşteğil anhu (açıklanan fiil, mezkur isimle meşgul olmayan fiildir. Yani "زيدا ضربته" cümlesindeki "ضربته" fiili, el-müşteğil anhu'dur. Yani mezkur isimle/ زيد 'le uğraşmıyor, kendisindeki zamirle iştiğal ediyor.)

أما kelimesi, ref' için bir karinedir ve daha güçlüdür. Çünkü ondan sonra genellikle sadece mübteda bulunur. Bu durum, Arapların konuşmalarında daha çok vuku bulan isim cümlesinin fiil cümlesine atfedilmesinin hilafınadır. أما (???) haziften salim olmayı da desteklemektedir. Musannif (مع غير الطلب) diye bir kayıt koymuştur; çünkü bu kayıtla taleb fiili ile birlikte olanı istisna etmek istemiştir. Mesela:" أما زيدًا فاضْرِبْهُ "

Bu durumda tercih edilen hareke nasbdır. Ref' taleb fiilinin haber olmasını gerektirir. (Yani talebin ihbari olmasını gerektirir. Bu durumda, yani talebinin haber olması durumunda nasb olması caiz değildir, ancak te'vil yoluyla olur. (Te'vil de mazi anlamında yorumlanması gibidir.)

2. Mezkur isimde müface'e (şaşkınlık) için bulunan إذا , karinelerin en güçlüsü olma bakımından أما gibidir. Mesela:

" خرجت فإذا زيد يضربه عمرو. "

4. Mef'ulun Leh

Eylemin kendisi için yapıldığı şeydir. Yani, elde etmeyi kasdetmek, amaçlamak veya var olması sebebiyle eylemin yapılmasıdır. Bu kayıtla mef'ul mutlak, mef'ul bih, mef'ul fih ve mef'ul mutlak gibi diğer mef'uller, mef'ul leh tanımının dışında kaldı.

Mef'ul leh, hakikaten veya humken zikredilen eylemin kendisi için yapıldığı şeydir. Fiili mukadder olan mef'ul, bu tanımın dışında kalmaz.Mesela şu örnekte olduğu gibi:"لِمَ ضربْتَ زيداً؟"

diyen kimseye cevap olarak: "تأديباً" diye cevap verdiğinde fiil mukadderdir. Ama bu mef'ul, mef'ul leh olmaktan çıkmaz.

Musannifin "مذكور" kaydı, " أعجبني التأديب " gibisini dışarıda bırakmak içindir. Burada şöyle bir soru yöneltebilirsin: Bu kayıtla nasıl yukarıdaki örnek, dışarıda bırakabilir? Çünkü burada kendisi için gerçekleştirilen eylem zikredilmiştir. Tıpkı " ضربت زيدا" cümlesinde olduğu gibi.Bu soruya cevap olarak; kastedilenin beraber zikredilmesi olduğudur.

Burada başka bir soru daha sorulabilir: " ضربته تأديباً " cümlesinde birlikte gelmiştir. O zaman da şöyle cevap veririz: Eylemin içinde bulunduğu terkipte birlikte zikredilmesi gerekir. O zaman da şöyle bir itiraz gelebilir: أعجبني التأديب الذي ضربت ل "

5. Manevi İzafet:

"جاءني غلامُ زيدٍ" Örneğinde olduğu gibi bazen eğer belli bir tanesine işaret etmeksizin izafet terkibi yapılırsa bu takdirde, tamlama biçimi, muzafın bilinirliği (ma'lûmiyye) için vaz edilmemiştir" diye bir iddia ortaya atıldığında şöyle söyleriz(cevap veririz): "Tıpkı lamı ta'rifle marifelenen isim gibidir.Nasıl ki bu isim, vaz' gereği muayyen olur, fakat sonra muayyen olmayan bir şeye de işaret etmeksizin de kullanılabilir. Yani buradan şu anlaşılabilir. İsim marifelendikten sonra da belirli olmayan bir şeye işaret edebilmektedir. Mesela:

ولقد أمر على اللئيم يسبني * فمضيت ثُمّتَ قلتُ لايعنيني

Burada اللئيم kelimesi lamı ta'rifle marife olmuştur ama muayyen bir şeye işaret etmemektedir. Çünkü mısraın anlamı: "Vallahi bana söven soysuz birinin yanından geçer giderim, hiç oralı olmam." demektir.

Bahsedilen bu durum vaz'ın tersinedir ve bu hüküm, مثل و غير gibisi için geçerli değildir. Çünkü bunlarla yapılan izafet, marife muzafun ileyhe olsa da tariflik ifade etmez.

-"من جهة واحدة" sözü bu şeyleri çıkartır; dışarıda bırakır. Çünkü mübteda ve haberde her ne kadar amil ibtida (başta olma/ başlangıç olma) olsa bile "bir yönden" kaydı bu şeyleri dışarıda tutar. Yani ibtida ile, isnaddan dolayı lafzi amillerden soyutlanmasını kastediyorum..

-Fakat bu mana (lafzi amillerden soyutlanma), bir müsnedün ileyhi gerektirmesi bakımından mübtedada bir amil olur; (yine) bir müsnedi gerektirmesi bakımından (soyutlama-amilsiz bırakma işi) haberde bir amil olur.

-Mübteda ve haberin merfu olmaları bir yönden değildir. "ظننت" de böyledir. Çünkü "bir hakkında zannedilen" ve "bir zannedilen" şeyi gerektirmesi bakımından iki mef'ulünde amel etmektedir. Böylece bu iki mef'ulün mansub olması bir yönden değildir. Aynı şekilde "أعطيت" fiili de "bir alıcı" ve "bir alınan" gerektirdiği için/ gerektirmesi yönünden iki mef'ulünde amel etmiştir. Bu iki mef'ulün mansup olması bir cihetten değildir.

-Sonraki ve öncekine göre bu tarifteki/ belirli hale getirmedeki itibar edilen i'rab, lafzi ya da takdiri ya da hakiki veya hükmi mahalliyyen olmasından daha geneldir. Yani, muteber irab; lafzi, takdiri, hakiki ya da hükmi mahalli i'rabın hepsini içine alandır. Mesela:

– جاءني هؤلاء الرجال

– يا زيدُ العاقلُ

– لارجلَ ظريفاً

-Yukarıdaki bu örnekler farklı şeylerdir. أعطيت ve ظننت ‘nün iki mef’ulü gibi değillerdir.

-“كل” lafzı, burada mevkiinde/ yerinde değildir. Çünkü belirli kılma sadece cins için ve cinsle olur; fertlerle beraber fertler için olmaz.

-Tarif edilen/ konumuz (المحدود), gerçekte tâbi’ (التابع) dir.

Tarif (tarif etmek için söylenen) de كل kelimesinin dahilinde olan şeylerdir. Yani: التوابع كل ثان بإعراب سابقه من جهة واحدة ibaresidir. Bu كل, hadde dahil edildiğinde (yani başına geldiğinde) haddin bütün fertlerinde mahdudun (mahdutla uyuşmasını, örtüşmesini) ifade eder. Dolayısıyla girmeyenler (yani كل ün içine girmeyenler) engel olur. (Yani “efradını cami’, ağyarına mani’” ifadesine atıf vardır.)

Öyle görünüyor ki, mahdudun التوابع’de sınırlı kalması, diğerlerinin (التوابع dışındakilerinin) zikredilmemesi sebebiyledir. Dolayısıyla “ikinci” dediğiniz her şey buna girer ve ortaya efradını cami’, ağyarına mani’ bir tanım çıkar. Haddin toplaması ve engel olması (dışarıda bırakması) üzerinde telaffuz edilmiş gibidir.

6. Sıfat

Sıfat bir tâbi’dir. “Tâbi’”, bütün tevâbi’i içine alan bir cinstir. “Metbû’unda bir manaya delalet eder” sözü; yani metbû’uyla birlikte terkip halinde olması, metbû’undaki bir manaya delalet eder.

B. Molla Cami'nin Haşiyeleri

Alimler zaman içerisinde bu şerhle çokça ilgilenmişler ve hakkında birçok haşiye, ta'likat telif etmişlerdir. Bu esere 46 kadar haşiye yazılmış ve bunların 10'u basılmıştır. [264] Bunlardan bazıları şöyledir:

1. **Abdulğafûr el-Lârî'nin (ö. 912 H.) Haşiyesi**[265]. Bu haşiye Abdurrahman el-Câmî'nin öğrencisine aittir ve tamamlamaya ömrü vefa etmemiştir. Osmanlı medreselerinde Molla Cami kadar bu esere de çok ehemmiyet verilmiştir. el-Lârî, nahivle ilgili önemli ve yaralı bilgileri burada toparlamıştır. Şark medreselerinde okuyan öğrencilerin, el-Kâfiye ve el-Fevaidü'z-ziyaiyye'deki ibarelerin i'rabını çözmek için el-Lari'nin bu haşiyesinden faydalandıkları belirtilmektedir.[266] Süleymaniye ile Bayezit Devlet kütüphanesi'nde, yazma ve matbu olmak üzere birçok baskısı mevcuttur. Matbu olarak İstanbul Darü't-Tıbaati'i-Amire'de 1253, Matba-i Amire'de 1253, 1272, 1279, 1306, 1307, Matbaa-i Osmaniye'de tarihsiz, Ali Efendi Matbaası 1291, Bosnalı Hacı Muharrem Matbaası 1282 tarihli baskıları Bayezit Devlet, Süleymaniye bulunmaktadır. Bu haşiyeye dair Abdulhakim es-Siyalkûtî'nin (ö. 1067 H.) bir haşiyesi[267] vardır. (Abdulğafûr el-Lârî'nin yazdığı bu haşiye başkaları da ilave olmuştur.)
2. **Haşiyetu 'İsâm 'ale'l-Câmî**: İbrahim b. Muhammed 'İsâmuddin Arabşah el-İsferâînî (ö. 943 H; 951/1544?) tarafından yazılmıştır. Bu eser, el-Fevaidü'z-ziyaiyye'nin çok kısa ve muhtasar bir şerhi mahiyetindedir. Müellif bu haşiyenin birçok yerinde el-Cami'nin görüşlerini reddetmiş ve Abdulgafur el-Lari ile çelişen bilgiler sunmuştur. Başvuru eseri olarak kullanılmakla beraber, bazı öğrenciler tarafından tamamı da tahsil edilmiştir.[268] Birçok kereler basılmıştır. Bu haşiyeye Muhammed Emin el-Üsküdârî (ö. 1149 H.)[269]
3. İsmetuddin Mahmûd Haşiyesi İbnü'l-Hacib'in Kafiye adlı eseri üzerine Molla Cami'nin yaptığı şerhin haşiyesidir. **İsmet ale'l-Câmi = Haşiye ala Şerhi Molla Cami ale'l-Kafiye** / M. İsmetullah b. Mahmud Buhari İsmet. İstanbul : Matbaatü'l-Amire, [t.y.] 242 s. ; 24 cm.

---

[264] el-Câmî, neşredenin girişi, I, 85-90
[265] Brockelmann ve Keşf
[266] Bolelli, "….Arapça Öğretimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2005, XV, s.152.
[267] Brockelmann ve Keşf
[268] Bolelli, "….Arapça Öğretimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2005, XV, s.152 vd.
[269] Brockelmann, 5,318.

4. Ebu'l-Berekat, Muharrem b. Muhammed b. Ârif ez-Zili es-Sivasi (ö.1000/1601), *İ'rabu ve havaşi'l-Fevaidi'z-Ziyaiyye*: Müellif bu telifinde, Molla Cami'nin önemli ibarelerini i'rab açısından tahlil etmiş ve garib kelimeleri açıklamıştır. Bazı Şark medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş, bir kısmında ise hocalar ve öğrenciler tarafından istifade edilen başvuru kitabı olarak kullanılmıştır.[270]

5. Muhammed Rahmi b. Abdullah Hâcc el-Egînî er-Rûmî (ö.1328/1909), *Hâşiyetu 'Ikdi'n-nâmî 'ale'l-Câmî*: Müellif, bu haşiyede garib ve bilinmeyen kelimeleri izah etmekle birlikte nahve dair birçok malumatı da bir araya getirmiştir. Müracaat eseri olarak kullanıldığı gibi tamamının okunduğu da bildirilmektedir.[271]

6. Zeynizade er-Rûmî'nin Haşiyesi

7. Abdulhakim Lâhûrî'nin Haşiyesi[272]

8. Muharrem Efendi el-Bosnevî el-İslambûlî Haşiyesi

9. Maksud Efendi Haşiyesi. Bu eser, el-Fevâidü'z-Ziyâiyye'nin hutbesine (?) yazılmış bir haşiyedir.[273]

10. Muhammed b. Musa el-Bosnevi, Haşiye ale'l-Cami Şerhi'l-Kafiye, Hurşid Efendi Matbaası, İstanbul 1318 ;(572 s., Süleymaniye / Yozgat, 898, 492.7)

11. **Şerhu şevahidi'l-kafiye ve'l-câmi** / Mustafa b. el-Hac Mustafa Mihalici. [y.y., t.y.] 132 s. 24 cm. Birlikte: Kafiye / Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hacib.

Muhakkik, Molla Cami'ye ait başka haşiyeler de gördüğünü, ne var ki bunların, el-Cami'nin eserini tahkik edip ilmi yönlerini açığa çıkarmaya yeterli olmadığını belirtmiştir.[274]

Molla Cami Şerhi'ni, Abdurrahman Ercan Elbinsoy Türkçeye çevirmiştir (İstanbul 1987).

---

270 Bolelli, "….Arapça Öğretimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2005, XV, s.152.
271 Bolelli, "….Arapça Öğretimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2005, XV, s.152.
272 Brockelmann, 5, 319
273 Brockelmann, 5, 320
274 el-Câmî, el-Fevâidü'z-Ziyâiyye, (muhakkikin girişi) I,90.

Gerekli başlıklar:

"***el-Fevâidü'z-Ziyâiyye***: Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in nahve dair *el-Kâfiye* adlı eserine Abdurrahman-ı Câmî (el-Câmî)'nin (ö.898/1492) yazdığı, daha çok *Molla Câmî* adıyla anılan şerh"

"***Molla Câmî*** *(ملا جامي)*: İbnü'l-Hâcib'in Arap gramerine dair *el-Kâfiye*'sine Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö.898/1492) *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* adıyla yazdığı, ancak daha çok şarihin lakabıyla (meşhur olduğu unvanıyla) tanınan şerh."